د. حسن حنفي

حصار الزمن

الحاضر
(إشكالات)



مركز الكتاب للنشر

حصار الزمن

الحاضر

إشكالات الحاضر

دكتور

حسن حنفي

الطبعة الأولى

٢٠٠٤ م

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى
٢٠٠٤ م

مركز الكتاب للنشر

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة
تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

الإهـــداء ...

إلى المواطن العربى ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفى

مدينة نصر - ١ يناير ٢٠٠٤

الفصل الأول

إشكالات نظرية

- تحليل الخطاب.
- من اللغة إلى الفكر.
- المنهج الفلسفي.
- إشكالية التأويل.

تحليل الخطاب

١ـ مقدمة: حضارة الكلمة وحضارة الطبيعة.

يبدو أن الحضارات نوعان: حضارة الكلمة مثل معظم الحضارات الشرقية باستثناء الحضارة اليابانية، وحضارة الطبيعة وهى الحضارة الغربية الحديثة باستثناء المرحلة الأخيرة بعد ظهور علم اللسانيات الحديث. فى حضارة الكلمة، تكون الكلمة هى العنصر المتوسط بين الإنسان والطبيعة. فلا يفهم العالم إلا من خلال الكلمة ولا يضع له قواعد للسلوك إلا باستنباطها من الكلمة. وهى أيضا العنصر المتوسط بين الله والعالم. فالله يتكلم. بل أنه يخلق العالم بالكلمة "كن فيكون". الله هو الكلمة كما هو الحال فى إنجيل يوحنا وعند فيلون. لذلك نشأت علوم التأويل لفهم الخطاب الإلهى الذى يصل الله بالعالم والخطاب الإنسانى الذى يصل الإنسان بالله وبالعالم.

وفى حضارة الكلمة يمكن التمييز بين حضارة الكلمة عن طريق الفعل دون وعى نظرى بعلوم التأويل مثل حضارات الهند والصين التى تغيب فيها علوم التأويل، والتفكير الجديد على النص القديم. تكفى لذلك التجربة الروحية التأملية فى الهند، فالحقيقة فى الداخل وليست فى الخارج أو التجربة الأخلاقية الاجتماعية فى الصين. فالحقيقة فى الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد فى الأسرة والمجتمع والدولة كمواطن صالح. لا يقرأ أحد الماضى لتجديده بل يضيف إليه لتجاوزه.

(*) جامعة فيلادلفيا، المؤتمر العلمى الثالث، ١٢ أيار- مارس ١٩٩٧، "تحليل الخطاب العربى"، ص١٧-٣٨.

فأقوال كونفوشيوس تجاوز لكتاب التغيرات فى حضارة الصين القديم. والفيدا والفيدانتا متجاوران دون أن يكون أحدهما تأويلا للآخر فى الهند. والزند أفستا يضع الحقيقة ذاتها دون تأويل لها فى فارس. ويضم إلى ذلك حضارات ما بين النهرين فى العراق. فملحمة جلجامش لا تجديد فيها. وقوانين حمورابى لا تأويل فيها. وكذلك يضاف إلى ذلك "كتاب الموتى" فى حضارة مصر القديمة، كتاب مقدس لا تخريجات فيه ولا شروح.

وحضارة الكلمة عن طريق الفهم والتفسير والتأويل كمقدمة للفعل مما يتطلب وعيا نظريا لغويا ومنطقيا هو ما أضافته حضارات الكتب المقدسة فى الشرق، اليهودية والمسيحية والإسلام. ففى اليهودية كل كتاب لاحق يخرج من الكتاب السابق شارحا له. فالمدراش شرح للتوراة، والتلمود شرح للمشنا. وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل، الحلقا والهاجادا، ونشأت طبقة الكهنة والأحبار ومناهج الاستدلال والفتاوى. وأصبح التراث اليهودى حلقات يخرج بعضها من البعض الآخر، نواته التوراة كحلقة أولى. والمسيحية نفسها قراءة روحية أخلاقية إنسانية لليهودية المادية القانونية الإلهية. لذلك نشأت علوم التأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين فى "الديا تصيرون" وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى" وتم تقنينها فى نظرية المعانى الأربعة فى العصر الوسيط. ثم جاء الإسلام قارنا للمسيحية واليهودية ودين إبراهيم ودين العرب قبل الإسلام مستخرجا الجديد من القديم وواضعا أسس الاجتهاد والتجديد والإصلاح، وواضعا علوم التأويل قبل الغرب الحديث.

وقد حدث وعى نظرى بتحليل الخطاب عند اليونان بعيدا عن حضارة الكلمة والبعد الدينى بالتأمل فى اللغة والبرهان وصياغة ذلك فى المنطق بأبحاثه الثمانية: المقولات والعبارة والقياس والبرهان كمنطق لليقين، والجدل والسفسطة والخطابة والشعر كمنطق للظن. فالخطاب ألفاظ وعبارات وأقيسة، له دلالات ومعانى، وله مقاييس صدقه فى اتساق النتائج مع المقدمات. فإن غاب هذا النمط المثالى من

الخطاب فى منطق اليقين لم يبق إلا خطاب منطق الظن إما الدفاع عن النفس ودحض الخصم كما هو الحال فى الجدل أو التمويه بقلب الحق باطلا والباطل حقا كما هو الحال فى السفسطة أو التأثير فى النفس عن طريق الخطابة أو التخييل عن طريق الشعر.

وقد كان هذا الوعى النظرى بالخطاب أساس تحليل الخطاب فى العصور الحديثة بعد أن تجاوز الإشكال الدينى الشرقى، الكلمة كواسطة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، وبين الإنسان والعالم إلى الكلمة فى ذاتها بمنطقها الداخلى وكعالم مستقل وليست مجرد واسطة بين عوالم. فاللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر، والله كلمة، والعالم إشارة وعلامة ودليل. فى البدء كانت الكلمة.

وقد كان ذلك أول مكسب للعصور الحديثة عندما تحول تحليل الخطاب من المستوى الأدبى إلى المستوى الإنسانى. فالله لا يتكلم إلا لإنسان ولا يعبر عن قصده إلا بلغة الإنسان. ولا يفهم هذا القصد إلا بعقل الإنسان وتجربته وفهمه وتأويله. فكل خطاب من الله "Discours der Dieu" هو خطاب عن الله "Discours sur Dieu". وأصبح علم التأويل أو الهرمنطيقيا علما إنسانيا وليس علما مقدسا بفضل شليرماخر. فالكلام يتكون فى وعى الإنسان. وهو الذى يحدد مقاصده. لذلك بدأ النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنسانى للنص المقدس لغة وقصدا وبيئة. فالنبى والحوارى والكاتب والراوى والمدون والسامع والشارح والمؤول كلهم أبناء عصورهم. فما تصوره القدماء إنه من وحى الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغير مفهوم الوحى والنبوة. فالمعنى من الله واللفظ والعبارة والصياغة والأفعال من النبى أو الكاتب. ولا يقع الخطأ فى المعنى الروحى إنما يقع فقط فى التدوين. الروح لا تخطئ ولكن الجسد ضعيف. وبدأ التحول من الموضوعية إلى المثالية، ومن الموضوع إلى الذات. وانتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص بل أن

النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولا ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك فى نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشئوه. وتحول النص إلى مجموعة من الوحدات لها أشكال أدبية مثل قصة أو أسطورة أو أمر أو نهى أو موعظة إلى آخر ما هو معروف فى مدرسة الأشكال الأدبية[1].

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطاب حتى أصبح موضوعها الأثير بعيدا عن الدين والفلسفة. وأصبح غاية فى ذاتها بصرف النظر عن العوالم الأخرى التى تكشف عنها اللغة، علم المعانى أو عالم الأشياء. وتحول إلى مناهج تحليلية مضبوطة، منهج تحليل المضمون فى العلوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الدينى أو الخطاب السياسى، النبوات أو الزعامات، منهج التحليل اللغوى النفسى كما هو الحال فى علم اللسانيات النفسى Psycho-linguistics من أجل معرفة دلالة الألفاظ على نفسية قائلها، ومنهج التحليل اللغوى الاجتماعى من أجل معرفة الدلالات العرفية وآليات الاستعمال الاجتماعى للغة كما هو الحال فى علم اللسانيات الاجتماعى Social linguistics، ومنهج التحليل اللغوى الخالص كما هو الحال فى علم اللسانيات العام General linguistics من حيث علوم الأصوات والقراءات والتراكيب.

والسؤال الآن: هل تظهر الخصوصيات الحضارية فى تحليل الخطاب أم أن هناك منطقا واحدا لتحليل الخطاب فى كل الحضارات، خاصة حضارات الكلمة؟ وهل يمكن العثور على منطق واحد لتحليل الخطاب تقاس عليه كل حضارات الكلمة أم أن هذا المنطق بالضرورة إنما يعبر عن حضارة خاصة وبالتالى تصبح مقياسا لجميع الحضارات؟ فالعام هو فى حقيقته خاص. ولا يمكن استقراء منطق الخطاب فى كل الحضارات من أجل الوصول إلى منطق عام واحد إلا افتراضا.

ومع ذلك هناك بعض القوانين العامة فى تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بصرف النظر عن انتمائه الحضارى مثل التحول من الخطاب الشفاهى إلى الخطاب المدون. فعادة ما ينقل الخطاب شفاهة كما هو الحال فى النص المقدس والنص

---

(١) انظر دراستنا: مدرسة الأشكال الأدبية فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

الشعبى قبل التدوين. كما توجد بعض المؤلفات القديمة أمالى من الأساتذة على الطلاب مثل "المغنى" للقاضى عبد الجبار بل ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل. كما أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد كانت روايات شفاهية. ظلت التوراة خمسة قرون حتى دونت فى بابل والبعض منها بعد ذلك فى المشناه. وظلت الأناجيل روايات شفاهية بين نصف قرن فى الأناجيل المتقابلة أو أكثر من قرن فى الإنجيل الرابع. والنص القرآنى وحده هو الذى دون منذ لحظة الإعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنين.

ومع ذلك هناك أبعاد واحدة فى كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضارى. هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازا، كلاما أو إشارة، ألفاظا أو علامات. وهناك مستوى المعانى سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء كانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية. وهناك مستوى الأشياء التى تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ والذى يمكن أن يكون معيار الصدق الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجى عالم الأشياء أو عالم الأفعال.

ويظل سؤال آخر قائما: هل هناك إمكانية للعودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة والقول حتى لو كان فصل الخطاب؟ ألم تستطيع حضارة اليابان القديمة التعامل مع الطبيعة مباشرة بالرسم وتنسيق الزهور دون المرور بالكلام، فالرسم كلام، والورود والأزهار لغة وعبارات؟ أليست الحروف الصينية رسوما والحروف الهيروغليفية صورا؟ أليس الرقص والغناء وما يسمى بلغة الجسد محاولة للتعبير بالحركة والصوت دون المرور بلغة الكلام؟ أليس الصمت لغة وقد تكون أكثر دلالة من الكلام كما فعلت مريم ثلاثة أيام لا تكلم الناس رمزا، وما فى بطنها كان لغة وإشارة دون خطاب؟

هل يظهر علم اللسانيات الحديث ويوسع مفهوم الخطاب ولا يجعله فقط قاصرا على الكلام. فاللغة نسق إشارى، مجموعة من العلامات الدالة. فاللغة أوسع من الكلام. والكلام أحد وسائل اللغة. هناك لغة الطبيعية ولغة الطير ولغة النمل، تلك التى

فهمها سليمان. وما من شئ إلا ويسبح بلغة. ولكن الإنسان لا يفهمها أنه تعود على لغة واحدة، لغة الكلام. ومن ثم يصبح السؤال: ما اللغة؟ لغة الكلام أم لغة الطبيعة؟ وهما المعنيان اللذان تشير إليهما لفظ "آية" التى تعنى النص المدون والظاهرة الطبيعية فى آن واحد.

وتفرق الدراسات اللسانية المعاصرة حول تحليل الخطاب فى وصف لغة الكلام الشفاهى فى الحوار لمعرفة تركيب الجمل واستعمال المفردات وكأنها دروس فى قواعد الكلام دون رؤية فلسفية للخطاب، أنواعه وأبعاده ومناهج تحليله، والحديث عن جزئيات فى التكرار والنبرة وتغير الأصوات ونظام الكلمات[1]. وتحلل دراسة أخرى الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق فى التفسير، ومضمون الخطاب، موضوعاته وتصوراته، وبناء الخطاب وعرض مضمونه، وبناء الخبر، وطبيعة المرجعية فى الخطاب، والاتساق فى فهم الخطاب[2]. وتركز دراسة ثالثة على وصف الخطاب الشفاهى، وتركيب العبارات، وتبادل البنيات، وبواعثها واتساقها ونبراتها[3]. وتبين دراسة رابعة نظرية الخطاب الفعل وقواعد الخطاب. وأتنوجرافيا الكلام وتحليل الخطاب الشفاهى والنبرة وكيفية تحصيل الخطاب وتعلم صياغته وتطبيق ذلك على الخطاب الأدبى[4]. وتكشف دراسة خاصة عن الصلة بين اللغة والأيديولوجية والقوة، وعن البيئة الاجتماعية والثقافية للخطاب وعن أهمية تحليل النص فى البحوث الاجتماعية، وعن الوعى اللغوى النقدى[5]. وكثير منها يكرر بعضه بعضا حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة فى أيدى اللغويين المحترفين.

---

(١) John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function, Blackwell, USA 1992.

(٢) Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis, Cambridge University Press, USA 1983.

(٣) Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in Discourse Analysis, Routeledge & Kegan Paul, London 1981.

(٤) Malcolm Coulthard: An Introduction to Discourse Analysis, Longman, London 1981.

(٥) Norman Fariclougih: Critical Discourse Analysis, the critical study of language, Longman, London 1995.

٢ـ أنـــواع الخطــاب.

وبـالرغم مـن وجـود بنيـة واحـدة للخطـاب إلا أنـه علـى أنـواع متعـددة يمكـن إجمالها فـى أنـواع ابتـداء مـن الأكثـر إلـى الأقـل تعقيـدا والأعمـق إلـى الأقـل عمقـا، والأشمل إلى الأقل شمولا على النحو الآتـى:

١- الخطـاب الـدينى. سـواء كـان مقدسـا أو دنيويـا، إلهيـا أم إنسـانيا، وحيـا أم إلهامـا، نقـلا أم عقـلا. وهـو أكثـر الخطابـات عمومية لأنـه سـلطوى أمـرى تسـليمى إذعانى. يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد ويعتمد على التصوير الفنى وإثارة الخيال، والحياة المسـتقبلية ومـا بهـا مـن وعـود وخـلاص من آلام البشـر. قـد يكـون خطابـا عقائـديا كمـا هـو الحـال فـى علـم الكلام أو باطنيـا كمـا هـو الحـال فـى التصـوف أو تشـريعا كمـا هـو الحـال فـى الفقـه وأصـوله. يقدسـه النـاس حتـى ليصـبح بـديلا عـن المقدس ذاته. لـه أصـول وفـروع، ولـه قلب وأطـراف، وبـه حـق وباطـل، فرقـة ناجيـة وفرقـة هالكـة. يعتمـد علـى سـلطة الـنص أكثـر مـن اعتمـاده علـى سـلطة العقـل. يعتبـر نفسـه حكمـا ومقياسـا لأنـواع الخطابـات الأخـرى. يتوحـد بـه الحكـام بحيـث يصـبح الخطـاب الـدينى والخطـاب السياسـى خطابـا واحـدا. تكثـر المـذابح والحـروب ويـتم تكفير المخـالفين باسمه. يـدل علـى مرحلـة تاريخيـة قـديمة قاربـت علـى الانتهـاء لأنـه أقدم أنواع الخطـاب. يـؤدى أحيانـا إلـى الغـرور والتعـالى والتعصـب ولا يقبـل الحـوار لأنه خطاب أخلاقى يعتمد على سلطة القائل وإرادته. لا يحتاج إلى مقـاييس للصـدق إلا من صدق القائل.

٢- الخطاب الفلسفى. وهو تطوير للخطاب الدينى ووارث له. ينزع منه الجانب العقائـدى القطعـى النقلـى السـلطوى ويحيلـه إلـى خطـاب عقلـى برهـانى. يقبـل الحـوار، والرأى والرأى الآخر. ويحتـوى علـى مقـاييس صـدقه، الاتسـاق، وتطـابق النتـائج مـع المقدمات إذا كان استنباطيا ومع الواقع إذا كان استقرائيا ومع التجربـة الإنسـانية إذا كـان خطابـا مـن العلـوم الإنسـانية. وهـو قـادر علـى التعمـيم والتجريـد والصـياغات النظريـة للقـوانين. إنسـانى النزعـة، متفـتح علـى الحضـارات الأخـرى، يخـاطب جمهـور

العقلاء بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والسياسية. يعاديه الخطاب الدينى لأنه يعتبره منافسا له على المعرفة والسلطة. واستشهد أصحابه مثل سقراط والجعد ابن درهم والحلاج والسهرودى المقتول وجيوردا نوبرونو وسيد قطب. تقدمت البشرية من خلاله. أحيانا لا يفهمه إلا الخاصة وأحيانا تفهمه العامة إذا كان بسيطا واضحا بعيدا عن المصطلحات الفلسفية. مثالى الطابع، يعتمد على التنزيه، أخلاقى النزعة يدعو إلى المثل الفاضلة. تزدهر به الحضارات وتعرفه مثل الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة.

٣- الخطاب الأخلاقى. وهو قراءة للخطاب الدينى والخطاب الفلسفى إلى الحد الأدنى الذى يتفق عليه الناس جميعا وهو الفضائل والتمييز بينها وبين الرذائل. يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل، ومعاملة حسنة. فقد أتى الرسول لإتمام مكارم الأخلاق. لذلك نشأت مدرسة دينية فلسفية تجعل الأخلاق جوهر الدين مثل مسكويه والراغب الأصفهانى والصوفية، والبروتستانتية الليبرالية عند هارناك، والكاثوليكية التجديدية عند لوازى، واليهودية الإصلاحية عند اسبينوزا ومندلسون. فالتقوى فى القلب، والعمل الصالح جوهر الإيمان. قد تختلف الناس حول العقائد الدينية والنظريات الفلسفية ولكنها تتفق حول القيم والفضائل وقواعد الأخلاق. ولا تتطلب الأخلاق بالضرورة الإيمان بالدين أو بممارسة التأمل الفلسفى. بل قد يمارسها من لا يطيق الشعائر ولا العقائد من الصفوة ومن لا يعقل التعقيد والبعد عن البساطة والوضوح كما يفعل الجمهور. العقائد والفلسفات تفرق الفضائل والأخلاق تجمع. العقائد والفلسفات الحد الأعلى الذى قد لا يصل إليه أحد على وجه اليقين والقيم والفضائل الحد الأدنى الذى يصل إليه كل الناس يقينا.

٤- الخطاب القانونى. وهو اختزال للخطاب الدينى والفلسفى والأخلاقى. إلى مجموعة من الأوامر والنواهى. فالدين شريعة، والفلسفة مواعظ، والنظر عمل. لذلك ازدهر منطق القانون داخل الخطابين الدينى والفلسفى مثل القياس فى الشريعة الإسلامية والحلقا فى اليهودية والقانون الكنسى فى المسيحية. بل توحدت الشريعة

مع الدين وأصبحت أهم من العقائد والفلسفات النظرية مثل الشريعة اليهودية والشريعة الإسلامية. والخطاب القانونى خطاب عام للناس جميعا يضع قواعد للسلوك وعقوبات فى حالة خرق القانون. يعتمد على العقاب أكثر مما يعتمد على الجزاء. وقد يصل العقاب إلى حد الموت. وعادة ما تحدث المفارقات بين القاعدة والتطبيق، بين صورية القانون وماديته، بين الشدة واللين، بين حسن النية وسوءها، بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. وقد نشأت المدارس السلفية والأرثوذكيه للتأكيد على هذا الجانب فى الخطاب الدينى. ووضعت فى الشريعة الإسلامية العزيمة والرخصة طبقا للقدرة، والتعزيز تقديرا للعقوبة.

٥- الخطاب التاريخى. وهو الخطاب البديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره. فالحاضر حله فى الماضى، والمدينة الفاضلة كانت فى عصر النبوة والخلافة وستعود بعد الموت فى الحياة الأخرى، والحاضر دعاء وابتهال لانفراج الأزمة وتخفيف الكرب. وقد يكون الخطاب التاريخى وضعيا مهمته الإخبار. فالخبر أحد مصادر المعرفة. فى هذه الحالة يتم التحقق من صدق الروايات أولا كما بين ابن خلدون فى أول "المقدمة". لذلك وضع علماء الحديث علما بأكمله من أجل التحقق من صدق الرواية عن طريق اتصال السند، النقد الخارجى، أكثر من تحليل المتن، النقد الداخلى[١]. وهو ما سماه المحدثون نقد المصادر ونقد النص[٢].

٦- الخطاب الاجتماعى السياسى. وهو الخطاب الذى يتحول من الخطاب الدينى بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنسانى الذى يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه خاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة والرؤساء والوزراء ورجال الأعمال بل والخطاب فى الحياة اليومية من بسطاء الناس. فاللغة اتصال. والاتصال بين الذوات، والذوات أعضاء فى مجتمع وفى نظام سياسى. الغرض منه الترابط الاجتماعى،

---

(١) انظر دراستنا "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦.

(٢) وأيضا Langlois & Seignobos: Introduction, aux etudes historiques.

والصراع أحد مظاهره، أو التأثير فى الناس وتوجيههم كما هو الحال فى الخطاب الأيديولوجي. يكشف الخطاب عن صراع الأهواء والمصالح والإرادات والقوى الاجتماعية والتنظيمات السياسية فى حراك اجتماعى بالرغم مما قد يبدو على المجتمع من فترات سكون وحركة تاريخية تدفع بالمجتمع إلى الأمام أو تجذبه إلى الخلف فى مسار تاريخى يحكمه قانون التاريخ.

٧- الخطاب الأدبى الفنى. وهو الخطاب النقدى الذى يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها، صورها وأساليبها، وقدرتها على التأثير فى الملتقى وإثارة خياله، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنان. وهو خطاب يجمع بين الذاتية والموضوعية، بين رؤية الأديب والفنان وبين الواقع الذى يصورانه ويعبران عنه. وقد تكمن الحقيقة فى الجمال أى على المستوى الوجدانى الانفعالى وليس على مستوى التجريد العقلى كما هو الحال فى الخطاب المنطقى الرياضى أو الطبيعى المادى كما هو الحال فى الخطاب العلمى. صاغه النقاد العرب مثل عبد القاهر الجرجانى وحازم القرطاجنى وأعاد صياغته علماء النقد والجمال المحدثون خاصة مدرسة فرانكفورت. العمل الأدبى أو الفنى نفسه إبداع. وتحليله نقديا يدخل فى إطار الخطاب النقدى الجمالى.

٨- الخطاب الإعلامى المعلوماتى. وهو الخطاب الذى يهدف إلى الإخبار بالحوادث ليس بهدف العلم وحده بل أيضا للتأثير على السامعين وتوجيههم فى اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته. فلا يوجد خبر إلا من وسائل الإعلان عنه، كما لا يوجد مضمون بلا صورة. وهو الخطاب السائد والشائع والذى تحول فى هذا العصر إلى الخطاب الرئيسى لأنه الطريق إلى القوة فى السياسة والاقتصاد. وأشهر مثل على ذلك هو الإعلانات فى وسائل الاتصال السمعية والبصرية. وقد تطور الإعلام نفسه حتى أصبح علما مستقلا هو المعلوماتية. وتحول من علم إنسانى تقليدى إلى تكنولوجيا حديثة تهدف إلى تنظيم المعلومات والاستفادة منها فى كيفية صنع القرار.

٩- الخطاب العلمى المنطقى. وهو أشد أنواع الخطاب صرامة ودقة. يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضية المنطقية. وهى نفس القضايا وإن كانت موضوعاتها أحيانا تبدو متباينة، موضوعات صورية خالصة فى المنطق والرياضة، وأخرى طبيعية مادية فى العلوم الطبيعية. فالرياضة هى القاسم المشترك الجامع بينهما كما هو الحال فى المنطق الرياضى وفى الطبيعة الرياضية. ويحاول تجاوز اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى. كما يحاول الوصول إلى أكبر درجة من الدقة والموضوعية والتخلص من كل الجوانب الذاتية والشخصية. وسائل التحقق من صدقه جزء منه حتى يمكن الوصول إلى قوانين عامة يتم من خلالها السيطرة على الطبيعة والتحكم فى الذهن البشرى عن طريق معرفة قوانين الفكر. وهو الخطاب الذى يزهو به الغرب الحديث ويعتبره من أهم إنجازاته بالرغم من مساهمة الحضارات القديمة فيه وبلوغه الذروة فى الخطاب العلمى المنطقى العربى قبل أن يتحول إلى الخطاب العلمى المنطقى الغربى الحديث.

ويبدو أن أنواع الخطاب فى الأدبيات المعاصرة قد تم استبعادها لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغوى ومنهج تحليلى واحد. وفى العمومية تختفى الخصوصية. فقد اتجهت المدارس اللغوية المعاصرة نحو الشكل دون المضمون. وبالتالى لم تعنى إلا بالألفاظ والتراكيب. والمضمون يعنى أى مضمون، المضمون من حيث هو مضمون دون تخصيصه بدينى أو فلسفى أو أخلاقى أو قانونى أو تاريخى أو اجتماعى سياسى أو أدبى فنى أو إعلامى معلوماتى أو علمى منطقى. فالخطاب أصوات ونبرات أكثر منه معانى ودلالات. وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج علم اللسانيات العام. فالخطاب الدينى جزء من الفكر الدينى، والخطاب الفلسفى أحد موضوعات الفلسفة، والخطاب الأخلاقى موضوع من موضوعات الأخلاق، والخطاب القانونى جزء من منطق القانون، والخطاب التاريخى يدخل فى فلسفة التاريخ، والخطاب الاجتماعى السياسى جزء من العلوم الاجتماعية والسياسية، والخطاب الأدبى الفنى جزء من علوم النقد، والخطاب الإعلامى المعلوماتى الموضوع الرئيسى لعلوم الاتصال، والخطاب العلمى

المنطقى جزء من فلسفة العلوم. فأنواع الخطاب فى اللسانيات المعاصرة تدخل فى علومها الخاصة وليس فى علم اللسانيات نظرا لسيادة النزعة الشكلية فيه. من الواضح أن علم اللسانيات قد استقل بنفسه عن باقى العلوم الإنسانية، وأصبح الخطاب فيه خطابا لغويا خالصا بصرف النظر عن مضمونه وموضوعه وقصده وباعته[١].

٣ـ أبعاد الخطاب.

أبعاد الخطاب:
- ١- عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعانى أو المرتبطة بها.
- ٢- عالم المعانى، المعانى المستقلة عن الألفاظ.
- ٣- عالم الأشياء، العالم الخارجي المستقل عن الألفاظ والمعانى.
- ٤- عالم الأفعال، الأوامر والنواهى.

وأبعاد الخطاب هى مستوياته أو مكوناته أو عوالمه وهى أربعة:

١- عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعانى أو المرتبطة بها. وهو ما يعادل مباحث الألفاظ فى علوم اللغة، تقسيم الجمل إلى اسم وفعل وصرف، والاسم إلى نكرة أو معرفة، مكر أو مؤنث، مفرد أو مركب، والفعل إلى زمان وصيغة، والزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل، والصيغة إلى متكلم ومخاطب وغائب إلى آخر ما هو معروف فى علم النحو والصرف العربى القديم وفى اللسانيات المعاصرة التى استقر فيها التحليل الصورى للغة فى علم الأصوات وعلم التراكيب[٢]. كما وضح عند

(١) تكاد تخلو الدراسات الخمسة السابقة الرائدة فى علم تحليل الخطاب من فصل واحد عن أنواع الخطاب أو أقسامه، بالرغم من أن فوكو مؤسس البنيوية التى خرجت منها اللسانيات المعاصرة عند دى سوسير De Saussure وجاكبسون Jakoposon قد كتب "الخطاب الفلسفى" Le Discours Philosophique وأسس "حفريات المعرفة" كلها على تحليل وحدات الخطاب المعرفى.

Faucault: Le Discours Philosophique, Paris, Gallimard.

Faucault: L'archeologie du Savoir, Paris, Gallimard.

(٢) وقد وضح ذلك فى المبادئ اللغوية فى مقدمة "المستصفى" للغزالى.

أرسطو فى مبحث المقولات وعند علماء تحليل اللغة المعاصرين وزدم Wisdom وفتجنشتين Wittgenstein ومور Moore وكواين Quine وفى التفككية المعاصرة Deconstructionism عند دريد Derrida تحت هيدجر. فاللغة أصوات أو وحدات كتابية انتقالا من الشفاه إلى التدوين. ومهمة التفكيك القضاء على قوة العقل Logomachos بحيث يتم اكتشاف أنه وراء عالم الغة لا يوجد عوالم أخرى، لا معانى ولا أشياء ولا أفعال. "الكتابة فى نقطة الصفر" كما يقول كارل بارت(١).

وإيجابيات هذا المستوى هو تجاوز لغة الدين ولغة الميتافيزيقا من أجل إخضاع اللغة باعتبارها لغة إلى منطق محكم للألفاظ خاصة فى مجتمع يغلب عليه الخطاب الإنشائى، وكثرة استعمال المترادفات وأشكال السجع العقلى. لذلك يغلب على هذه الدراسات المعاصرة الطابع التطبيقى العملى التعليمى الشفاهى بالرغم من صوريتها وعدم وضوح الغاية أو القصد، وخلوها من الإيماء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالى التأثيرى فى اللغة(٢). وسلبياته الوقوع فى الصورية الخالصة وكأن عالم اللغة لا شأن له بباقى مستويات الخطاب، المعنى والأشياء والأفعال، وهو المستوى الذى ركزت عليه بعض الدراسات اللغوية المعاصرة فى تحليل الخطاب والتى يغلب عليها التحليل الكمى.

وقد ترتبط الألفاظ بالمعانى دون أن تستقبل المعانى عنها كما هو الحال فى علوم البلاغة، البيان والبديع فى علوم اللغة العربية القديمة، وفى مباحث الألفاظ عند الأصوليين مثل: الحقيقة والمجاز لإظهار بعد الصورة والخيال، الظاهرة والمؤول لاكتشاف أعماق النفس فى فهمها للخطاب، المحكم والمتشابه لاكتشاف ضرورة الجهد الإنسانى المتغير عبر الزمان لإيجاد دلالات متغيرة للخطاب بالإضافة إلى ثوابته، والمجمل والمبين لإخراج المسكوت عنه بالإضافة إلى المنطوق به. كما ظهر

---

(١) Jacques Derridda: La Grammatologie, Ed. De Seuil, Paris.
R.Baruth: L'Ecrnititure au point Zero.

(٢) وهو مستوى بحث هادى النعمان: الظواهر اللغوية الحديثة فى الخطاب الإعلامى العربى، المنشور فى ها المجلد.

هذا البعد أيضا فى علوم القرآن فى التساؤل عن إعجازه وكما هو معروف فى "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجانى واضعا نظرية "التخييل". كما ظهرت مشكلة النقل والعقل فى علم أصول الدين والتفسير بالمعقول والتفسير بالمأثور، والخلاف بين أهل الرأى وأهل الأثر، وبين البصريين والبغداديين فى القياس اللغوى، وبين جمهور الأصوليين وأهل الظاهر حول القياس الشرعى لتدخل العقل فى فهم الخطاب. وهو ما حاوله أرسطو أيضا فى مبحث العبارة وتحليل الألفاظ المترادفة والمشتركة والمتواطئة، وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى". وهوسرل فى "منطق القضايا" فى "المنطق الصورى والمنطق الترنسنتالى"، وفى علوم اللغة المعاصرة مثل علم الإشارات Semiotics وعلم الدلالات Semantics وهى أساس علوم التأويل(١). وإيجابيات هذا المستوى لتحليل الخطاب هو التوازن بين اللفظ والمعنى وإن كانت سلبياته فى الوقوع فى هذه الثنائيات المثالية القائمة على التمايز بين المعنى واللفظ مثل التمايز بين الله والعالم، وبين النفس والبدن. لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة فى التحليل للخطاب على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق فى التفسير(٢).

٢- عالم المعانى المستقل عن الألفاظ. وهو أقرب إلى معانى لعقل عند الفلاسفة، الإشراقات والإلهامات والنبوات، أو معانى النفس عند الصوفية، البرقات والهوامع واللوامع والتى لا يمكن صياغتها فى لفظ أو عبارة إلا لغة الرمز والإشارة والمصطلحات التى لا يفهمها إلا أهلها. والصمت لغة قد تكون أبلغ من الكلام. وهو أقرب إلى عالم المثل عند أفلاطون، والمعانى فى النفس عند أوغسطين، والأفكار الفطرية عند ديكارت وصور الحساسية ومعقولات الذهن ومثل العقل عند كانط، عالم الأفكار القبلية، وعالم الأنماط الأولية Archetypes عند يونج، والماهيات

---

(١) - John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function.
- Malcolm Coulthard, Martin Montogomry. ed.: Studies in Discourse Analysis.

(٢) - Saint Augrstin: Le Magistere Chretien.
- Husserl: Logique Formelle et Logique Transcendentale.

المستقلة عند هوسرل. وكما توجد النفس بلا بدن كذلك يوجد المعنى بلا لفظ كما يقارب الغزالى بين العلاقتين. ولا يمكن إدراك هذه المعانى إلا بالحدس أو الاستبطان إدراكا ذاتيا. لذلك ارتبط هذا العالم بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس وبالمناجاة والنزعة الرومانسية التى وضحت فى علوم التأويل عند ريتشل وشليرماخر وعند بعض الفرق الصوفية مثل "المرتعشون" Quaker، ومذهب السكينة Quietism وتفسير الأحلام(1). ويمتاز هذا المستوى لتحليل الخطاب بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية وعيبه الإيغال فى النزعة الباطنية الصوفية، والتراسل الروحى بين الذوات دون حاجة إلى أدوات اتصال مثل اللغة، واستبدال الرؤية بالصوت المسموع.

٣- عالم الأشياء، العالم الخارجى المستقل عن الألفاظ والمعانى. وهو عالم التحقق من صدق القضايا التى تصدر أحكاما على الواقع حتى تصبح أحكاما علمية. لذلك ركز العلم على مبدأ التحقق Verification أو الصدق Veracity. الأشياء ليست لغة بل توجد فى العالم الخارجى الذى يميل إلى اللغة، من المفهوم إلى الماصدق. وقد اعتبر هيدجر اللغة منزل الوجود. كما تبنت الوضعية الاجتماعية عند دوركهايم وليفى بريل هذه النزعة الشيئية واعتبرت الظواهر الاجتماعية أشياء. وتتم رؤية الأشياء فى العالم الخارجى رؤية مباشرة عند برجسون، بالتعاطف معها، والتكيف مع العالم، والتوجه مع حركتها والتوقف مع مسارها. كما يمكن إدراكها بحركة الجسم نموها عند ميرلوبونتى، بالسباحة فى بحر الأشياء وبالغوص فى محيط العالم. وقد جعل هوسرل شعاره العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتى المعانى عودة للبراءة الأصلية فى العالم وفى النفس. كما دعا روسو من قبل إلى "العودة إلى الطبيعة". وقد ميزت الوطعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لهذا السبب. فمقياس الصدق فى الأولى تطابق النتائج مع المقدمات، وفى الثانية تطابق الأحكام مع الواقع. الأولى يقين الرياضيات والثانية

---

(١) انظر بحث عصام نجيب: الأسس النفسية للخطاب.

- Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis.

يقين العلوم الطبيعية التجريبية. وهو ما ركزت عليه أيضا بعض الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب بالحديث عن فحوى الخطاب ونتيجة الخطاب والخبر ومرجعية الخطاب والاتساق فى تفسير الخطاب. ولم يغب هذا البعد الذى اشتهر به التراث الغربى الحديث عن التراث الإسلامى القديم عند الصوفية وتمييزهم بين علم اليقين، مستوى المعانى، وحق اليقين، مستوى التصديق، وعين اليقين مستوى الرؤية. كما ميز الأصوليون بين أنواع الخبر الذى يمكن التحقق من صدقه من ناحية وكل الصيغ الإنشائية من تمنى وتعجب واستفهام واستنكار وتعجب من ناحية أخرى. الأولى تعبر عن عالم الأشياء فى مقابل عالم التمنى. والآية فى القرآن تعنى العبارة والظاهرة الطبيعية فى آن واحد من أجل إظهار مبدأ التحقق، تحقق الآية كلغة فى الآية كطبيعة. كما تم استخراج الألفاظ الأعجمية فى القرآن لبيان صلة اللغة بالواقع التاريخى فى شبه الجزيرة العربية. وتم تحليل ألفاظ الرواية فى الحديث للتمييز بين مستويات خمسة من صدق الخبر، السماع المباشر فى "سمعت"، وغير المباشر فى "قال"، وإبراز مضمون القول فى "أمر" أو "نهى"، وتعيين المأمورين فى "أمرنا" أو "نهانا"، ووصف الواقع الفعلى أثناء النبوة "كنا نفعل". كما ارتبط النص القرآنى بالواقع المكانى فى "أسباب النزول" وبالواقع الزمانى فى "الناسخ والمنسوخ" مما يدل على صدق الوحى، إجابة على سؤال أو استجابة لتطور. ويقاس القياس الأصولى على التحقق من وجود علة الأصل فى الفرع عن طريق التجربة والمشاهدة. وقد أصبح من المشهور وضع العلماء العرب قواعد المنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية قبل العلم الغربى الحديث[1]. ويمتاز هذا البعد فى تحليل الخطاب بإيجاد مرجعية له خارج اللغة. فاللغة وسيلة وليست غاية. وصدق الحكم فى تحقيقه. ويعيبه أحيانا ضيق الأحكام، وطابع التصديق الحرفى، وإسقاط الإنسان الذى يقوم

---

(١) انظر دراسات:

- صالح السنوسى: أزمة المصدقية فى الخطاب السياسى العربى.
- د. أسمهان عقلان: دور الأحداث التاريخية فى صياغة الخطاب السياسى. =
- نور الدين الأسد: مفارقة الخطاب للمرجع.
- محمد خرماش: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل فى تحليل الخطاب.

بعملية التحقق، وغلبة الطابع النفعى البرجماتى من أجل السيطرة على الطبيعة.

٤- عالم الأفعال، الأوامر والنواهى. وهو البعد الإنسانى للخطاب الذى يبين أن الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية، البعد الأول، وليس التعبير عن معانى، البعد الثانى، وليس التحقق من صدقه فى الواقع، البعد الثالث، بل هو اقتضاء فعل كما يقول الأصوليون، نداء لسلوك، توجه نحو الممارسة، ودافع للحركة والتغير الاجتماعى. فالله تكلم، وكلامه فعل "كن فيكون". وقد خصص الأصوليون ضمن مباحث اللغة مبحثين للإشارة إلى عالم الأفعال هما الخاص والعام للتمييز بين الأمر الفردى والأمر الجماعى، والأمر والنهى للتمييز بين اقتضاء الفعل واقتضاء الترك. وقسموا أحكام التكليف وهى صيغ الأفعال إلى خمسة: الفرض أو الواجب ومقابله المحرم بين قطبى الفعل والترك الضروريين، الإيجاب والسلب الحتميين، والمندوب والمكروه أيضا بين قطبى الفعل والترك ولكن على الاختيار دون إجبار، وأخيرا المباح أو الحلال أو العفو أو البراءة الأصلية، وهو الفعل الطبيعى على الفعل أو الترك دون ما حاجة إلى تكليف إيجابى أو سلبى. كما أول الصوفية النصوص تأويلا عمليا وحولوها إلى رياضات ومجاهدات روحية صعودا إلى مصدرها الأول لمعاينته بينما أنزل الفقهاء فيها استنباطا أحكام التكليف فى صراع مشهود بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية.

وقد انتبه أخيرا التراث الغربى إلى منطق الأفعال Deonticiogic. وظهرت نظرية الخطاب – الفعل عند أوستن J. Austin وكذلك خطاب البروتوكولات Protocol Speech أو خطاب التنفيذ Performance Speech. وصاغ بيرس Ch. S. Pierce منطق للسلوك Pragmatics اللغة فيه دعوى إلى الفعل. كما تناول عديد من الفلاسفة المعاصرين نفس القضية. فمصير النص وغايته الفعل عند ريكير. والمعرفة عند هابرماس فعل اتصال. والفعل أداة اتصال الله بالعالم عن طريق الكلام أو المعجزة. فالفعل عند بلوندل ظهور الفضل الإلهى فى الإنسان ودليل على وجود الله. والفعل عند لافل هو سر الوجود. وكان ماركس من قبل قد جعل مهمة الفكر

تغيير العالم وليس فقط فهمه متنقلا من العقل Logos إلى الفعل Praxis[1]. وقد أبرزت بعض الدراسات المعاصرة هذا البعد السلوكى للخطاب فاللغة أيديولوجية وقوة. والخطاب يهدف فى النهاية إلى التغير الاجتماعى والثقافى؛ لذلك كان تحليل الخطاب جزءا من الوعى النقدى للفرد ومرآة للصراع الاجتماعى. ويمتاز هذا البعد السلوكى للخطاب بأنه إنسانى فعال يهدف إلى التكوير والتغيير ويقضى على الخطاب النظرى المجرد المغلق على ذاته، ويميز بين الوسيلة والغاية. ولكنه أحيانا يوحى بالقهر والإلزام، والأمر الخارجى. فيضيع السلوك الطبيعى بين الأمر والمأمور. وصيغة الأمر فى اللغة العربية ثقيلة على النفس. وكثيرا ما تصطدم بالشعور بالحرية.

٤ـ مناهج تحليل الخطاب.

لا توجد مناهج محددة لتحليل الخطاب. فالمنهج يتطلب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتنافى مع التحليل. لذلك غلب على الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب التحليلات الجزئية المتناهية فى الصغر والتى يصعب ضمها فى مناهج كلية يمكن تطبيقها. لذلك غلب عليها الطابع النظرى أكثر من الطابع العلمى، والوصف والسرد دون التعقيد والتوجيه، والدراسات الميدانية الإحصائية التجريبية دون بناء نظرى أو نتيجة عملية. هى أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التى ينتقل أعلامها عن بعضهم البعض فيؤسسون أدبيات خاصة يتناقلونها فيما بينهم فى دوائر مغلقة تعرف باسم اللسانيات التطبيقية. تقوم على تحليل لغة التداول والخطاب الشفاهى، والخطاب فى الحياة اليومية والحوار والمشافهة وأحيانا حديث النفس وليس النصوص العالمة الدينية أو الفلسفية أو الأدبية أو التاريخية إلى آخر ما هو معروف من أنواع الخطاب. وتحليل لغة التداول هو عود إلى الكلام الشفاهى قبل التدوين، عود إلى البدائية. كما أن التفكيكية تحول الكلام إلى وحدات كتابية، وكلاهما خروج

(١)
- P. Ricoeur: De Texte a l'eaction.
- P. Habermass: The orny of communicative action.
- M. Blondel: L'Action. (2 vols)
- L. Avelle: L'Acte.

عن بؤرة الخطاب باعتباره قصدا وغاية وحركة وباعثا وصراعا. تغيب الغاية من التحليل والقصد منه وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب، صياغات فارغة، فقرات وأصوات، علامات ورموز، قلب وعدل للعبارات فى الحوار بلا مضمون وقصد. كل ذلك على المستوى الأول فى تحليل الخطاب أى اللغة المستقلة عن المعانى والأشياء والأفعال. كما ارتبط تحليل الخطاب فى الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام وتحصيله وباضطرابات الكلام أى بعلم النفس المرضى. أصبح التحليل شكلا بلا مضمون فكرى أو نفسى أو أساس اجتماعى. لذلك يغيب الخطاب الفكرى أو المقال الفلسفى لإثبات التحليل والتركيب وكأن التحليل غاية فى ذاته وليس وسيلة للكشف عن مضمون فكرى أو نفسى أو اجتماعى. غاب الفكر باعتباره قصدا، والقصد باعتباره إحالة متبادلة إلى العالم ومعه. كما أدى التجريد والتعميم واللغات المقارنة إلى القضاء على خصوصية اللغات وتعبير كل منها عن بنية ثقافية وتراكم تاريخى طويل، وطبيعة الفروع اللغوية، خاصة السامية والآرية وسيادة اللغات الآرية خاصة الإنجليزية وتعميم نتائجها على باقى اللغات. كما أن مادة التحليل مستمدة معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة لا معنى لها تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة مثل النصوص الدينية التى تهدف إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك.

ومع ذلك يمكن التمييز بين أربعة مناهج فى تحليل الخطاب:

١- تحليل الألفاظ. وينصب هذا المنهج أساسا على البعد الأول للخطاب. ويهدف إلى ضبط استخدام الألفاظ والتراكيب، وربما استبدالها ووضع رموز بدلا منها دفعا للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ. وقد استعمل المناطقة هذا المنهج ابتداء من مبحثى المقولات والعبارة لأرسطو فى الوضعية المنطقية المعاصرة. كما استعمله المناطقة الرياضيون فى المنطق الرمزى.

٢- تحليل اللغة. وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثانى والثالث من أبعاد الخطاب، المعانى والأشياء. وهو المنهج الغالب فى تحليل النصوص الفلسفية. يبدأ

من المنهج الأول ويوسع مجاله، ولا يتوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى الشئ. ويقوم على التمييز بين الإنشاء كما هو الحال فى القضايا الأدبية والخبر كما هو الحال فى القضايا العلمية، بين التحليل والتركيب، الأول فى القضايا الرياضية والثانية فى القضايا العلمية.

٣- تحليل الأحلام بالذهاب إلى ما وراء الألفاظ والصور والخيالات لمعرفة دلالاتها النفسية الواعية واللاواعية. ويقوم بذلك صاحب الحلم نفسه أو المحلل النفسى. ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديث النفس (المونولوج). وهو منهج يكشف البعد النفسى الغائب فى منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة. فاللغة ليست مجرد تراكيب وبنيات بل هى مؤشرات على مقاصد ودلالات أعمق. المسكوت عنه هو أساس المنطوق.

٤- منهج تحليل المضمون. وهو المنهج الأشمل والأعم الذى يضم المناهج الثلاثة السابقة، تحليل الألفاظ، وتحليل المعانى وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعال ووصف علاقة الإنسان بالكون. العالم الإنسانى أو العالم الطبيعى. فالكلام اسم وفعل وحرف أى أشياء وأفعال وعلاقات، يحيل بالضرورة إلى العالم الخارجى ويكشف عن الأبعاد الأربعة للخطاب. والاسم نكرة أو معرفة، النكرة يتكرر بلا هوية خاصة والمعرفة مفرد لا يتكرر، علم بارز. وهو بسيط أو مركب يشير إلى شئ واحد أو إلى شيئين مضافين. وهو مفرد أو جمع، مثنى أو مذكر أو تكسير. والمفرد لا يجمع مثل الله. ويضاف إلى ضمائر الملكية فى حالة الملكية أو يظل جوهرا فرادا فى العالم لا يمتلكه أحد مثل الله والأرض والسماء والجبال والأنهار والمحيطات والرياح وكل مظاهر الطبيعة التى يعيش الناس فيها ولا يمتلكونها. وضمائر الملكية لها دلالات خاصة إذا كانت للمتكلم أو للمخاطب أو الغائب، للفرد أو الجمع. فالمال فلا يضاف إلى ضمير المتكلم إلا مرة واحدة ويصيغه السلب "هلك عنى ماليه" فى حين أنه يضاف جمعا إلى ضمير الغائب عشرات المرات "أموالهم" مما يدل على أن الأموال للملاك الغائبين. وقد يرفع الاسم أو ينصب أو يجر حسب

وضعه فاعلا أو مفعولا أو مجرورا. والفاعل أقوى من المفعول، والمفعول أضعف من الفاعل. والفعل له زمان، ماضى وحاضر ومستقبل لسرد التاريخ أو وضع الحقائق أو التحذير من العاقبة. ويضاف أيضا إلى الضمائر، المتكلم والمخاطب والغائب، المفرد أو الجمع وأكثرها الغائب تلبية لمجموع البشر. كما أن للتكرار دلالته على أهمية الموضوع. فالاسم الذى لا يتكرر ليس محورا فى الفكر مثل لفظ "زهد" الذى ذكر واحدة سلبا ﴿وكانوا فيه من الزاهدين﴾. واسم الفاعل أقوى من اسم الفعل لأنه يدل على الفاعلية، والمصدر الصريح أقوى من المصدر المؤول. والاسم مثل "توحيد" أقوى من "واحد" لأنه يدل على فعل التوحيد. والحرف له دلالته على العلاقة مثل لفظ "المال" الذى يتكون من حرف صلة "ما" وحرف الجر "لـ". فالمال ليس جوهرا بل علاقة أى وظيفة اجتماعية مما ينفى شكل الملكية المباشرة. كما أن للسياق معناه الذى تنتج تحته معانى الألفاظ، وهو ما يسمى فحوى الخطاب، المعنى المباشر له أو لحن الخطاب، ما يستفاد من إيحاءاته وإيماءاته وإشاراته. والجملة الاسمية تبدأ بالجواهر ، والفعلية بالأفعال للدلالة على العالم الموضوعى ثم العالم الذاتى. وتكشف صيغ الكلام عن الجملة الشرطية للدلالة على توقف الفعل على فعل آخر، الاعتماد المتبادل، والجملة الرئيسية والجملة الفرعية لأن الكلام له قلب وأطراف. والصيغ الإنشائية كلها، الاستفهام والتمنى والتعجب تدل على الجانب الذاتى فى الكلام فى حين تدل الصيغة الخبرية على الجانب الموضوعى فيه. والتقديم والتأخير لهما دلالتهما فى أهمية المقدم، اسما او فعلا أو حرفا.

إن الهدف من منهج تحليل المضمون هو أخذ كل الدلالات اللغوية والمعنوية والواقعية والفعلية للخطاب طبقا لأبعاده الأربعة، ووضع النص فى سياقه الاجتماعى وفى آلياته الاتصالية، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضوعية والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهى نفسها بنية الموضوع. وهو نوع جديد من التطابق كضمان للموضوعية، بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود.

الهدف إذن من تحليل الخطاب هو ضبط اللغة من أجل إحكام معانى الألفاظ

دون الوقوع فى الإنشاء، ومعرفة المعانى الواضحة ضد مخاطر الاشتباه، ورصد البواعث والمقاصد فى الخطاب لمعرفة مساره وتوجهاته. ومن ثم يمكن المساهمة فى إحكام الخطاب العربى المعاصر ودفع الاتهامات بأن العرب ظاهرة صوتية، وأن حضارتهم نصية، وأن عقليتهم عقلية تأويلية، وأنهم لا يحسنون الكلام وبضاعتهم الكلام. وعلى أفضل تقدير سيظلون شعراء لا علماء.

من اللغة إلى الفكر

عادة ما يظن الناس أن اللغة مجموعة من الألفاظ والتراكيب، تصح أو تشذ، تحسن أو تقبح، تنقى أو تختلط وكأن اللفظ غاية فى ذاته، وأن اللغة مجرد أصوات. وقد يقوّى ذلك علم اللسانيات الحديث بتحليل اللغة إلى مقاطع صوتية أو بنيات يتم تركيبها أو تفكيكها، لا فرق بين لغة ولغة. فالكل يخضع لقوانين علم اللغة العام. وغلّب علم فقه اللغة القديم على فروع علم اللغة الحديث: علم نفس اللغة، علم اجتماع اللغة، علم أنتروبولوجيا اللغة، علم تاريخ اللغة... الخ.

أصبحت اللغة شكلا بلا مضمون، لفظا بلا معنى، صوتا بلا إشارة إلى عالم خارجى أو وقائع مادية وكأن الإشارة مجرد شفرة من شخص إلى آخر لإيصال معان دون أن تشير إلى وقائع، وإن كانت توحى بحقائق. وأصبح الكلام يؤدى وظيفة ملء الفراغ بين الإنسان ونفسه أو بين الإنسان والآخرين، مجرد صراخ للتعبير عن النفس وإثبات الوجود إلى لا يلتفت إليه أحد، أو تخفيفا للتوتر أثناء حدة الانفعالات فى الفرح أو الحزن، والعالم الخارجي لا وجود له ومُسقطٌ من الحساب.

ليست قضية اللغة قضية مصلحات وكيفية نقلها من لغة إلى لغة عن طريق الترجمة، تحويل المعنى إلى لفظ أصيل أو التعريب، النقل الصوتى للفظ. وينشأ التفاخر والتناحر بين الطريقين إلى حد السخرية من "شاطر ومشطور وبينهما طازج" لصالح "سندويتش" أو من "الحاسوب" لصالح "كمبيوتر". ويتبارى علماء

(*) دمشق ٢٦-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥، الاحتفال بمرور ٧٥ عاما على نشأة مجمع اللغة العربية.

اللغة فى اختيار هذا الطريق أو ذاك. وتتنافس المجامع اللغوية فى تفضيل البعض النقاء اللغوى على العجمة، وأخرى فى تفضيل الاستعمال على الأصالة اللغوية العتيقة. كما أن قضية الترجمة أو التعريب تجعل مهمة اللغة مجرد نقل حضارة وافدة إلى حضارة موروثة، تجعل الوافد هو الأصل، والموروث هو الفرع. المعنى من الخارج واللفظ من الداخل، الإبداع من الآخر والنقل للأنا. فتلهث اللغة وراء المعانى الجديدة، وتتبع الحضارة الناقلة الحضارة المبدعة، ويصبح دور اللغة العربية كحائك الثياب، الجسم من الخارج والثوب الفضفاض أو الضيق من الداخل.

وتجتهد مجامع اللغة العربية فى وضع القواميس والمعاجم حرصاً على نقاء اللغة، والتمييز الدقيق بين الألفاظ، واستخراج ألفاظ قديمة لاستعمالات جديدة أو قبول الألفاظ الجديدة الوافدة بعد أن تعربت بالاستعمال فى هذا القرن. وهو توتر فى كل معجم بين الأصيل والدخيل. ويتم تحديد معانى الألفاظ والكلمات، كل منها مستقل عن الآخر، فى وحدات متفرقة، وجزيئات متجاورة. ويغيب السياق إلى قد يعطى اللفظ المفرد معناه. كما يغيب تطور معنى اللفظ فى التاريخ وتغير استعماله من مجتمع إلى آخر. فندرت القواميس التاريخية للغة العربية، وعزت معاجم اللغة للاستعمال، وتباين معانى الألفاظ من قطر عربى إلى آخر.

واللفظ عرفى فى إحدى جوانبه. واللغة للاستعمال. وهى لغة الحياة اليومية التى يتم بها التفاهم والاتصال. والألفاظ لها حياة كما قيل "حياة الكلمات". اللغة بطبيعتها ضد التقنين والتعقيد التنميط. فهذه عمليات منطقية خالصة يتم بها تجميع الجزئيات والمفردات فى كليات وقوانين عامة. وما يند عن التقعيد يظل شاهدا وقاعدة بفرده كما هو الحال فى وضع الشواذ فى اللغة. وما دام العربى البدوى الصحراوى قد نطق بها فإنها تصبح قاعدة على العربى الحضرى المدنى فى البصرة أو بغداد قديما أو فى دمشق أو القاهرة حديثا. فالقاعدة استثناء، والاستثناء قاعدة. وهى قضية القياس فى اللغة بين الإثبات والنفى. وهى أيضا قضية القياس فى الشرع بين الوجوب والاستحالة.

اللغة فى اختيار هذا الطريق أو ذاك. وتتنافس المجامع اللغوية فى تفضيل البعض النقاء اللغوى على العجمة، وأخرى فى تفضيل الاستعمال على الأصالة اللغوية العتيقة. كما أن قضية الترجمة أو التعريب تجعل مهمة اللغة مجرد نقل حضارة وافدة إلى حضارة موروثة، تجعل الوافد هو الأصل، والموروث هو الفرع. المعنى من الخارج واللفظ من الداخل، الإبداع من الآخر والنقل للأنا. فتلهث اللغة وراء المعانى الجديدة، وتتبع الحضارة الناقلة الحضارة المبدعة، ويصبح دور اللغة العربية كحائك الثياب، الجسم من الخارج والثوب الفضفاض أو الضيق من الداخل.

وتجتهد مجامع اللغة العربية فى وضع القواميس والمعاجم حرصاً على نقاء اللغة، والتمييز الدقيق بين الألفاظ، واستخراج ألفاظ قديمة لاستعمالات جديدة أو قبول الألفاظ الجديدة الوافدة بعد أن تعربت بالاستعمال فى هذا القرن. وهو توتر فى كل معجم بين الأصيل والدخيل. ويتم تحديد معانى الألفاظ والكلمات، كل منها مستقل عن الآخر، فى وحدات متفرقة، وجزيئات متجاورة. ويغيب السياق إلى قد يعطى اللفظ المفرد معناه. كما يغيب تطور معنى اللفظ فى التاريخ وتغير استعماله من مجتمع إلى آخر. فندرت القواميس التاريخية للغة العربية، وعزت معاجم اللغة للاستعمال، وتباين معانى الألفاظ من قطر عربى إلى آخر.

واللفظ عرفى فى إحدى جوانبه. واللغة للاستعمال. وهى لغة الحياة اليومية التى يتم بها التفاهم والاتصال. والألفاظ لها حياة كما قيل "حياة الكلمات". اللغة بطبيعتها ضد التقنين والتعقيد التنميط. فهذه عمليات منطقية خالصة يتم بها تجميع الجزئيات والمفردات فى كليات وقوانين عامة. وما يند عن التقعيد يظل شاهدا وقاعدة بفرده كما هو الحال فى وضع الشواذ فى اللغة. وما دام العربى البدوى الصحراوى قد نطق بها فإنها تصبح قاعدة على العربى الحضرى المدنى فى البصرة أو بغداد قديما أو فى دمشق أو القاهرة حديثا. فالقاعدة استثناء، والاستثناء قاعدة. وهى قضية القياس فى اللغة بين الإثبات والنفى. وهى أيضا قضية القياس فى الشرع بين الوجوب والاستحالة.

وبدأت ازدواجية اللغة بين الفصحى والعامية. وانشغلت المجامع بالدفاع عن الفصحى، وانبرى الزجالون للدفاع عن العامية. وتتسع الشقة بين العلماء والشعراء الشعبيين، بين الفقهاء والزجالين. وتتسع المسافة بين لغة الكتابة والقراءة من ناحية ولغة الحديث والتخاطب من ناحية أخرى. وبدأ اللحن فى الفصحى عند الأساتذة والمثقفين، وفى خطب الرؤساء والسياسيين لأنهم يقرؤون نصا لا يتحدثون به، وينطقون لغة لا يتكلمون بها. واستقرت الفصحى على البرامج الدينية والترتيلات الإذاعية المسموعة والمرئية عن الإسلام والعروبة. أما الترتيلات والأعمال الفنية الشعبية فى باللغة العامية. وأصبح المتكلم بالفصحى رجل دين أو أزهرى أو دريحى أو من الجماعة الإسلامية أو إخوانى أو متحذلق. ونشأت دعوات فى الغرب لتقنين اللغة العربية الحديثة، لغات الصحافة والكتابة النثرية الشائعة كبديل عن العربية الفصحى وكحل وسط بين الفصحى والعامية. ودون تأييد لهذه الدعوة فإنها تمارس بالفعل، وواقعة عند كل المتحدثين والمتخاطبين.

واقتصر دور مجامع اللغة العربية على حماية الفصحى ضد طغيان العامية. فانغلقت على نفسها تبحث فى أمهات الكتب القديمة عن حلول المشاكل المعاصرة أو تؤبن الراحلين الذين أفنوا عمرهم فى خدمة اللغة، وتصوت على الأحياء الداخلين إلى مجمع الخالدين. وأصبحت صورة المجامع فى الذهن الشعبى، العلماء الكبار، أصحاب العمم الملفوفة أو أصحاب الطرابيش الحمراء، عربا وعجما، مواطنين وأجانب، أعضاء ومراسلين.

وانضمت إلى الجمعيات العلمية لسائر العلوم الطبيعية الكيمياء والطبيعة والأحياء... الخ. وهى جمعيات علمية متخصصة لا يدخلها إلا المتخصصون فأصبحت اللغة صنعة، وأصبح الكلام حرفة، وتحولت اللغة من السوق إلى القاعة، ومن الطبيعة إلى الصنعة، يسرى عليها ما يسرى على الشعر من قانون للتطور "طبيعة فصناعة فصنعة فتصنع".

والحقيقة أن اللغة ليست مجرد شكل كما يقول المحدثون بل هى مضمون كما يقول القدماء. لفظ ومعنى، معنى وشىء يشير إليه اللفظ وكما قال هوسرد مؤسس الظاهريا تفى تعريف فعل "يفكر" بثلاثة أشياء: يتكلم وهو اللفظ، يفكر وهو المعنى، والشىء موضوع التفكير. فاللغة عالم من المعانى كما هو الحال فى "علم الدلالة". وهو عالم من الإشارات كما هو الحال فى "علم الإشارة". وإذا كانت الدلالة معنى فإن الإشارة توحى بفعل من أجل الإتيان بشىء دون استعمال صيغة الأمر بالضرورة فاللغة عالم مركب من الأصوات والدلالات والأفعال.

وفى كل لغة عنصر ثابت وعنصر متحول. الثابت يضمن لها البقاء فى التاريخ والاستمرارية عب الأجيال، والمتحول يضمن لها التجدد المستمر والتكيف طبقا لمعطيات الواقع المتغير. الثابت أشبه بجذع الشجرة والمتحول أشبه بالأوراق والثمار التى تسقط فى الفصول والمواسم كى تعود من جديد كل عام. واختلف فقهاء اللغة اى عنصر من عناصر اللغة الثلاث هو الثابت وأيها المتحول. هل يثبت اللفظ فيتغير المعنى أم يثبت المعنى ويتغير اللفظ؟ هل يثبت الشىء، فالطبيعة لا تتغير، الأرض أرض، والسماء سماء، والماء ماء، والهواء هواء، وتتغير الألفاظ طبقا للغات وحياة الكلمات وتتغير المعانى طبقا للتصورات والنظريات وتقدم المعارف والعلوم؟

وقد تعرض القدماء للثابت والمتحول فى نظرية المعانى الثلاث للفظ. فكل لفظ له معنى اشتقاقى يبين نشأة اللغة من تقليد أصوات الطبيعة عواء القط ونباح الكلب وزقزقة العصافير. وله معنى عرفى فى الاستعمال اليومى، فالعادة هى التى تعطى المعنى. وتشمل العادة الاتفاق والمواضعة والعرف والتقاليد. وله المعنى الاصطلاحى وهو المعنى الجديد الذى يرتبط بالاشتقاق والعرف مع تثبيت أحد جوانب المعنى نحو معيار دائم. فالمعنى الاشتقاقى مرتبط بجذر اللفظ فى الطبيعة وهو أقرب إلى الثبات منه إلى التحول. والمعنى الاصطلاحى أيضا هو المعنى الثابت المعيارى الذى لا يتغير. والمعنى العرفى هو المتغير طبقا للاستعمال من عصر إلى عصر وإن لم يكن من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل.

ويبدو أن مجامع اللغة العربية أقرب إلى تغليب الثابت على المتحول نظرا لحرصها على تطابق اللفظ مع المعنى المعيارى، وتطابق اللفظ مع الشىء أو بالأحرى تطابق الشىء مع اللفظ إذا كان الشىء جديدا فاللفظ هو الثابت والمعنى هو المتغير فى تصور مجامع اللغة العربية الأمينة على بقاء الألفاظ واستمرارها فى التاريخ حرصا على نقاء اللغة وحياة الألفاظ فى المعاجم والقواميس باسم "لسان العرب". ويُزاح الاستعمال جانبا لأنه يقال من ثبات اللفظ خاصة فى مجتمع عربى متعدد الأعراف والتقاليد. من المحيط إلى الخليج، وفى إطار من الوحدة العربية التى تجسدها اللغة، وبباعث القومية العربية التى أحاطت بها الأخطار حتى توارت عن الأنظار فى الخطاب السياسى وفى الواقع العملى. أما المعنى فإنه أقرب إلى ثبات اللفظ. فهو الوحيد الباقى كطرف للمعنى بعد استبعاد الاستعمال.

والحجة فى ذلك أن تغليب المتحرك على الثابت فيه ضياع لثبات اللغة التى هى حامل الوحى، لغة الضاد. لغة القرآن الكريم، أداة التعبير عن الوحى الإلهى القديم المدون فى اللوح المحفوظ. ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾. كما أن بقاء اللغة ثابت فى التاريخ يحمى الأمة من الضياع والاغتراب. فاللغة هى الهوية الثابتة فى الوعى التاريخى وإن تغيرت الثقافات وتعددت الحضارات. والحقيقة أن هذا افتراض نظرى صرف. وحجة إنشائية. فالوحى مقروء ومكتوب ومحفوظ ومفهوم ومُفسر ومؤول. وأنزل فى مكان وزمان معينين لشعب بعينه بلغة محددة وفى ثقافة خاصة هى الثقافة العربية قبل الإسلام. وكانت اللغة العربية، ليست فقط لغة القرآن، بل لغة مستعملة بين الأعراب. تنطق بها القبائل، وتوحى بأعراف وعادات ومعانى يعرفها العرب. فلغة القرآن أيضا للاستعمال فى بيئة ثقافية محددة. وللخطاب القرآنى مستويات عدة بين الثبات فى العلم الإلهى والتحول فى الفهم الإنسانى بل إن الخطاب القرآنى ذاته فى العلم الإلهى إحدى مراحل الوحى الذى بدأ لآدم حتى محمد على فترات من الزمن. ولكن شدة الإيمان وضياع العرب المعاصرين جعلهم يتمسكون بالثبات حرصاً على وجودهم فى التاريخ ووقاية لهم من تحولات الزمن. وإذا كانت الثقافة العربية قد غلبت المتحول على الثابت، وهى تمثل تحديا لنا، وتعزز آثارا

سلبية على ثقافتنا وسلوكنا، فالأولى كرد فعل أن تكون لنا خصوصيتنا وثقافتنا إلى تغلّب الثابت على المتحول.﴿كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾.

والحقيقة أن التراث اللغوى القديم كله قد حاول الجمع بين الثابت والمتحول فى اللغة. ففى علم أصول الفقه، للقرآن معانى أولية هى المعانى الثابتة التى يمكن ترجمتها إلى اللغات الأخرى غير العربية. أما المعانى الثانوية للألفاظ فهذه خاصية اللغة العربية وحدها ولا يمكن ترجمتها، وهى الخاصة بالوجدان العربى، وبالجمال العربى، وبالتصور العربى، كما بين علم الأصول فى مبحث الألفاظ ثبات المعنى وحركته فى ثنائيات الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المقيد والمطلق، المبين والمجمل... الخ. وعلى الفقيه أن يقوم بالانتقال من المحكم إلى المتشابه لإعطائه مزيدا من حرية الفكر والقدرة على الاستنباط لصالح الزمن الجديد. واستعمل الفلاسفة والمتكلمون خاصة المعتزلة التأويل من أجل تحريك المعنى الحرفى بعيدا عن اللفظ الثابت الأول إلى معنى آخر يتفق مع العقل عند المتكلم والفيلسوف، ومع المصلحة عند الأصولى والفقيه. أما الصوفية فإنهم رفعوا اللفظ كلية باعتباره سجنا للمعنى، وقيد للحقيقة، وآثر لغة الصمت أو لغة الإشارة الرمزية الأكثر اتساعا والتى هى أقرب إلى الحركة منها إلى الثبات. فالتصوف حركة، والطريق إلى الله تحرك. بل إن الله نفسه حركة فى القلب، وسيلان دائم فى الشعور.

الكلام إذن أكثر اتساعا من اللفظ، وأكثر رحابة من الحرف والكلمة والأداة. الكلام إيحاء وإيماء وإشارة وعلامة مثل حركات الوجه، وغمز العين، وهز الرأس، ومط الشفتين، وتحريك الحواجب، وإخراج اللسان، والتنهد بالرئتين، وتحريك اليدين والقدمين بل والجسد كله كما هو الحال فى التمثيل الصامت (البانتوميم) والرقص الإيقاعى أو الباليه. والصورة الفنية أبلغ من العبارات التقريرية الوصفية. لذلك اعتمد القرآن على التصوير الفنى أكثر من اعتماده على الخطاب الأمرى، فالصورة الفنية تقنع، والخطاب الأمرى ثقيل على النفس. والقصص القرآنى أبلغ من العظات المباشرة التى لا تؤثر فى النفس، وتُنسى بمجرد سماعها.

وفى الثقافة العربية، الكلمة شخص، وهو السيد المسيح "كلمة الله". والكلمة وجود كما هو الحال فى معنى Logos عند فيلون ويوحنا. واللغة عند هيدجر "منزل الوجود"، يسكن فيها الوجود ويخرج منها. وفعل الكينونة ليس مجرد فعل بل هو الوجود المتضمن فيه. يظهر فى اللغات الأجنبية ولا يظهر فى اللغة العربية لأن الوجود متضمن فى الكلام ولا يحتاج إلى إثبات كما لاحظ الفاربى من قبل فى "كتاب الحروف".

فإذا كانت اللغة بمثل هذا الاتساع فما هو برنامج مجامع اللغة العربية للتحول من اللغة إلى الفكر، ومن الفكر إلى العالم؟

١- تحليل الخطاب العربى المعاصر السياسى، والدينى، والفلسفى، والاجتماعى، والإدارى، والقانونى، والتاريخى من أجل معرفة إلى أى حد يدل على شيء أو يفيد معنى أم أنه مجموعة من الألفاظ المنغلقة على ذاتها يتحول فيها اللفظ إلى معنى وإلى شيء، فاللفظ هو كل شيء أو على أقصى تقدير يُحمّل بأكبر قدر ممكن من الانفعالات فى أقصى درجات حدتها لملء الفراغ اللغوى فى اللفظ، فيصبح إنشاءا وخطابة وصخبا وصرخا. فالخطاب السياسى العربى المعاصر يعد ويتوعد، يمنى ويتمنى، يرهب ويرغب، يكشف على السطح ويتستر فى العمق. يخاطب الوجدان البطولى وكأنه خطاب عنترة بن شداد أو طارق بن زياد. الانفعال فيه عل، والإنشاء أخبار، والتمنى تقرير. لا فرق بين الخطاب السياسى أو الخطاب الدينى أو الخطاب الإدارى. وأحيانا ينغلق الخطاب على نفسه فى مجموعة من الألفاظ .وكأنها توحى بذاتها كما هو الحال فى الأيديولوجيات القطعية والمذاهب المغلقة دينية أو سياسية، سلفية أو ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية. ثم توجيه هذا الخطاب إلى عالم الأشياء والوقائع لإعادة قياسه عليه حتى لا يصبح فضفاضا أكثر منه أو ضيقا عليه أقل منه. وبدلا من أن يمتلئ بالإنشائيات أو بالصراخ، حتى لقد وصف البعض العرب بأنهم ظاهرة صوتية، فإنه يتأسس على واقع إحصائى دقيق حتى تستطيع الكلمات أن تصبح وقائع، ويتحد اللفظ بالشيء، والكلام بالعالم. ويقترب الخطاب

الأدبى من الخطاب العلمى بدلا من هذه الهوة الشاسعة فى الفكر العربى المعاصر بين الإنشاء والخبر.

٢- التحول من تحليل الخطاب المدون إلى تحليل الخطاب الشفاهى فى ثقافة بدأت شفاهية وكان التدوين فيها متأخرا. ومازال مركزها يحفظ شفاهيا. ومايزال علمها فى شعب تبلغ الأمية فيه ٦٥٪، ينقل شفاهيا، ومازال نموذجها مبنيا أميا، وكما أن للخطاب المدون قواعد وتراكيبه اللغوية فإن للخطاب الشفاهى آلياته وأساليبه.

وهنا تظهر أهمية الأمثال العامية وسير الأبطال الشعبيين المختلطة بسير الصحابة كملوَن رئيسى للوجدان الشعبى، يستمد منها قيمه ومثله، ويستشهد بها فى أحزانه ومصائبه أكثر مما يلجأ إليها فى أفراحه وانتصاراته. فالنصر لا يحتاج إلى تبرير مثل الهزيمة. النص الدينى والمثل الشعبى يؤديان نفس الوظيفة، الأول كثقافة عامة والثانى كثقافة شعبية، الأول من الله، والثانى من تجارب البشر وحكمة الشعوب. الوحى والطبيعة نظام واحد، التنزيل والتأويل كما قال القدماء. تحيا اللغة فى الذاكرة الجمعية ويستدعيها الناس كمجموعة من الأقوال المأثورة. لا فرق بين على بن أبى طالب أوبى زيد الهلالى. اللغة ما يتحدث به الناس، وما تثير فى ماضيهم من نخوة إذا ما تعثر الحاضر، وضاق الحال.

٣- إن مهمة مجامع اللغة العربية ليست فقط إقرار ما هو موجود وصفا وتحليلا من استعمالات اللغة حديث الناس، اللغة كما تتخلق فى الأسواق والطرقات بالإضافة إلى لغة المعاجم والقواميس ولكن أيضا توجيه اللغة واستبدال الألفاظ. فعالم اللغة مصلح اجتماعى يساهم بدوره مثل السياسى والمصلح الدينى والمثقف الثورى فى التغير الاجتماعى عن طريق فك رموزه وإعادة توجيه المسار اللغوى. فالألفاظ تهرم وتشيخ وتعجز أحيانا عن التعبير عن المعانى المستجدة والوقائع المتغيرة وتبدل مستوى الثقافات. مثلاً، الحلال والحرام لفظان تشريعيان فى الفقه القديم. ولهما مصادرهما فى الأدلة الشرعية الأولى. ولما كان الإسلام دين الفطرة،

وكانت صبغة الله أحسن صبغة، وأصبح التصور الشعبى لهذين اللفظين الموروثين يعنيان غير المقصود منهما، ومترادفين للأمر والنهى فى مجتمع مقهور يئن من الأوامر والنواهى ويتوق إلى الحرية ويسعى إلى التحرر فإنه يمكنه أيضا القيام بعملية استبدال لغوى مثل طبيعى وغير طبيعي، فطرى وغير فطرى. فالحلال سلوك طبيعى فطرى والحرام سلوك غير طبيعي وغير فطرى يساعد اللفظان الجديدان على عملية التحرر ويساهمان فى التخلص من نفسية الإنسان المقهور. ولا يصبح اللفظان القديمان فى يد الحاكم القاهر، يستعملهما للإيحاء بالطاعة العمياء له. فلا فرق بين الأوامر والنواهى الإلهية والأوامر والنواهى السياسية. فيتوحد فى ضمير الناس الله والسلطان. مثل اخر لفظ "الدين" الموروث القديم بالرغم من وجوده فى الأدلة الشرعية الأولى إلا أنه أصبح محملا بمعانى تخالف القصد منه. فأصبح الدين فى الموروث الثقافى يعادل العقائد والقطعية، والشعائر والشعائرية، فالدين عقيدة وشريعة. وأصبحت العقائد مقدسات وليس اجتهادات بشرية فى فهمها، وتحولت الشريعة إلى مظاهر خارجية "طقوس" كما هو الحال فى الديانات السابقة. وانفصلت العقيدة عن الفكر. كما انفصلت الطقوس عن العمل الصالح. وهنا يأتى عالم اللغة من أجل المساهمة فى عملية الاستبدال اللغوى ليحل "الأيديولوجية" أو المذهب السياسى ليعبر عن مضمون التوحيد وهو أنه تصور عام نظرى وعملى للكون. والمجتمع والفرد فى السياسة والاقتصاد والأخلاق والقانون والاجتماع والجمال. وبهذه الطريقة قد يخف الصراع الحاد بين السلفيين أنصار اللغة القديمة وبين العلمانيين أنصار اللغة الجديدة، ويصبح عالم اللغة هو الأمين على تجديد اللغة والمسئول عن وحدة الثقافة.

٤- وهناك مجموعة أخرى من الألفاظ فرضتها حياتنا المعاصرة وكثر استعمالها إبان حركة التحرر العربى وإن خفت الان فى الخطاب السياسى السائد. مثل الأرض والوطن. الحرية والاستقلال، الديموقراطية والتعددية، العدالة والمساواة، النضال والمقاومة، حقوق الإنسان. ونظرا لأنها فى أصلها وافدة فى المائتى عام الأخيرة منذ فجر النهضة العربية فإنها لم تستطع أن تحفر طريقها فى الثقافة نظرا لأن الألفاظ

المعروفة تمثل سداً منيعا فى الوجدان القومى تمنع من اختراقه مثل الأمة والجماعة، والشورى والجهاد، والرزق، والصحابة، والطاعة لأولى الأمر... الخ. وهنا يظهر عالم اللغة ليجدد من معانى الألفاظ الموروثة حتى يجعلها أكثر قدرة على قبول الألفاظ الحديثة. فالحرية لفظ قديم تقال فى مقابل العبودية فى مجتمع مازال الرق فيه سائدا ولكنها تفيد الآن حرية الأفراد من القهر وحرية الشعوب من الاستغلال الداخلى والاستعمار الخارجى. كما أن مفاهيم العدالة والمساواة تعبر عن حاجات الناس ومطالبهم وتصطدم بمفاهيم موروثة من الدين أو من الثقافة الشعبية مثل الرزق، والقسمة والنصيب والرزق المقدر وجعل الناس طبقات. فتمنع الألفاظ القديمة من التغير الاجتماعى وتحاصر الألفاظ الجديدة على أنها وافدة مادية الحادية. هنا يأتى عالم اللغة ليقوم بتقليل المسافة بين اللغتين الموروثة والوافدة، ويظهر المعانى الجديدة المتضمنة فى الألفاظ القديمة قدر الإمكان. كما يبين مدى تعبير الألفاظ الجديدة عن متطلبات العصر ومطابقتها للمعانى المتجددة للألفاظ القديمة حتى يُرفع الحصار عنها، ويبدأ غرسها فى الثقافة الشعبية أسوة بالألفاظ القديمة، وحتى يقوم الزرع الجديد النامى مقام الزرع القديم اليابس. وكذلك الأمر فى ألفاظ الوطن والشعب، واستثارة الذاكرة الجمعية لاستعمالات لفظ الوطن وتراثه مثل رسالة أبى حيان التوحيدى فى الحنين إلى الأوطان والأقوال المأثورة مثل حب الوطن من الإيمان حتى تقل المسافة بين المفاهيم الموروثة عن الأمة والجماعة والديار وبين المفاهيم المعاصرة التى ذاعت ومازالت محاصرة من الجذور مثل الوطن والأرض والهوية والثقافة. ويقوم عالم اللغة أيضا باستخراج أدبيات مصر والشام وفلسطين والقدس عن فضائل الأماكن والشعوب مثل "فضائل مصر" للكندى من أجل إقالتها من عرشها، ونهضتها من كبوتها وحتى تظل الشام وفلسطين والعراق حية فى وجدان الأمة من خلال استعمال الألفاظ.

٥- وإذا كنا نحاول منذ فجر النهضة العربية إثارة الفكر وبداية حركة تنوير جديد فإن دور اللغة هنا يكون رئيسياً فى إثارة معانى الألفاظ ونثر الغبار التاريخى عنها أو استعمال ألفاظ جديدة لتحريك المياه الراكدة، وبعث الناس على التساؤل

حول صحة الأفكار الشائعة والمسلمات الاجتماعية وذلك مثل ألفاظ الطبيعة، المادة، الإلحاد، الجنس، الدين، السلطة، وهى أقرب إلى المحرمات فى الثقافة الشعبية، لا يجور الاقتراب منها أو تحليلها مثل "التابو". وفى مقابل ذلك تقبل ألفاظ أخرى مسموح الحديث عنها مثل الله، والروح، والإيمان، وألقاب الزعماء. فالطبيعة فى الذهن الشعبى لا قوام لها من ذاتها، ولا قانون ضابط لها، فانية، أتت من لا شىء وتنتهى إلى لا شىء، تأتى من عدم وتنتهى إلى عدم. وبهذا المفهوم لا يمكن السيطرة عليها أو معرفة قوانينها أو تعميرها. وقد اتُهم الطبائعيون قديما بالإلحاد لأنهم حاولوا جعلها باقية، منظمة، عاقلة، فاعلة. أما لفظ المادة فمازال لفظا مدانا بنوع من التطهر الفردى والاجتماعى لأنه غير مقرون بالروح، ويؤدى إلى إنكار وجود الله كما قال الأفغانى فى الرد على الدهرين "وكما يفعل بعض الدعاة فى الرد على مادية القرن العشرين وإلحاده. والطبيعة خاضعة لقانون ينتظم حوادثها، وموضوع للتأمل والتفكر لإدراك دلالتها وجمالها كما فعل ابن رشد فى فلسفته وإقبال فى شعره. والمادة ليست قبحا، وليست ضد الروح بالضرورة وقديما عرَف النظام الروح بالجسم المتحرك، والإنسان بالبدن المرئى".

وحديثا حاول البعض رد الاعتبار إلى النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية. وقد حلل الأصوليون العلل المؤثرة أى المادية فى سلوك البشر لمعرفتها والقياس عليها. وحاول التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى المعاصر الدعوة للعلم الطبيعى والمجتمع المدنى. وتبرير نظرية النشوء والارتقاء، وتبرير المادة الغربية ولكنه ظل محاصرا مطرودا لأنه لم ينفذ بالجذور. أما الإلحاد فإنه تيار فى الفكر العربى يدعو إلى التنزيه ضد التجسيم والتشبيه، ويرفعه أن يجعل الله متجسدا، حالا فى التاريخ، أو متكلما لشعب خاص دون غيره أو أن يقام له تمثال أو ترسم له صورة، أو أن يكون أداة للقهر فى يد رجال الدين. أما الجنس والدين والسلطة فهى المقدسات المحرمات فى الثقافة الشعبية بالرغم من التفكير فيها فى الأعماق دون الإفصاح، وبالرغم من أنها بواعث للسلوك الفردى الجماعى. مهمة عالم اللغة تحليل مثل هذه الألفاظ من أجل خلق حركة تنوير ابتداء من الحفر فى اللغة.

٦- اللغة فى النهاية ليست فقط مجرد أداة لتوصيل المعرفة بل هى "اقتضاء فعل" بمصطلح القدماء الأصوليين. بل أن الإخبار نفسه فعل معرفى لتغيير الذهن. اللغة باعث على الفعل، ودافع على السلوك، وإلا كان القول طائرا فى الهواء، مجرد أصوات وملء فراغ. وفى عام المجاعة كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص "القوت، القوت. النجاة، النجاة" لفظان مكرران لا يعطيان خبرا بل يقتضيان فعلا. وكلما كثر القول قل الاقتضاء، وكلما زاد الكلام نقص الفعل. لذلك كان الرسول يتهجد ويتعبد ليلا تأويلا لقرآن. وعازف الالة الموسيقية مفسر للنوتة الموسيقية بعزفه.

والآيات القرآنية التى تبدأ بأفعال القول مثل "قل" أو "قولوا" إنما هى اقتضاء فعل. ومن ثم يتحقق ما نادى به محمد عبده من قبل "ما أكثر القول وأقل العمل". ويدخل عالم اللغة فى معارك الثقافة، ويحول مسارها من القول إلى الفعل، ومن الكلام إلى العمل عن طريق حفره فى اللغة وتحليل الألفاظ وليس كداعية سياسى أو مصلح دينى. فالفعل إحدى مقولات اللغة فيما يسميه علماء اللغة المعاصرون "جمل الاقتضاء" Performante Statement. قد يقال أن الانتقال "من اللغة إلى الفكر" تحويل لعالم اللغة إلى ميدان السياسة وإخراج لمجامع اللغة العربية من قاعاتها العلمية وعملها الأكاديمى إلى ميدان خارج عن اختصاصها. والحقيقة أن ذلك اختصار. فإما أن يظل البحث العلمى مجردا عن سياقه الاجتماعى والتاريخى وإما أن يكون جزءا من نهضة أمة وتطور اجتماعى وتحليل لثقافة الناس واستعمالاتهم اليومية للغة للقضاء على موانع التقدم والمساهمة فى إرساء قواعد التقدم ومنها اللغة. فاللغة قد تكون سترا أو كشفا. حجابا أو استنارة، ضيقا أو اتساعا.

وقد يقال أيضا أن هذه المهمة خارج إطار علم اللغة بل أدخل فى علم اجتماع الثقافة أو انتروبولوجيا الثقافة. والحقيقة أن الثقافة لغة. وأن اللغة أصبحت علما شاملا بل هو العلم الإنسانى بالأصالة. فعناك علم اللغة النفسى، وعلم اللغة الاجتماعى، وعلم اللغة الأنتروبولوجى، وعلم اللغة التاريخى، وعلم اللغة الأخلاقى،

وعلم اللغة السياسى، وعلم اللغة القانونى. فلماذا يقتصر دور المجامع على علم فقه اللغة وحده؟

إن دور المجامع يتطور بتطور العلوم وإلا توقفت المجامع على فقه اللغة، وتطورات علوم اللغة، فتزداد المسافة اتساعا بينهما، ويضيع الناس، وتصبح لغة التداول متأرجحة بين الخاصة والعامة.

وقد يقال أخيرا إن هذا الدور الجديد للمجامع يمارسه البعض وإن لم يكن على نطاق واسع. وقد يحتاج ذلك تصديقاً للحكم إلى دراسة مجلات المجامع عن طريق تحليل المضمون لمعرفة مدى تعبيرها عن دور المجامع القديم أو دورها الجديد. ومعرفة النفس خير وسيلة لمعرفة العالم. ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾. ﴿وفى الأرض ايات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

المنهج الفلسفى

١ـ مقدمة: المنهج عند كل الشعوب.

ليس المنهج حكرا على شعب بعينه أو وقفا على ثقافة بعينها أو قصرا على حضارة خاصة بل هو عام عند كل الشعوب، ومعروف فى كل الثقافات، وموجود فى كل الحضارات. ونظرا لسيادة الثقافة الغربية فى العصور الأوروبية الحديثة وتصدرها ثقافات العالم حتى أصبحت مركزا، وثقافات العالم محيطها، ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، وتوارت المناهج فى الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية وذاعت المناهج الغربية خارج حدود الغرب فى الثقافات الشرقية والإسلامية. فازدوجت الثقافات اللاغربية بين مناهج غربية ومناهج وطنية، مناهج تجزيئية ومناهج كلية، مناهج تميز بين المنهج والموضوع ومناهج توحد بين المنهج والموضوع، مناهج صورية عقلية أو تجريبية من أجل المعرفة ومناهج تجمع بين المعرفة والسلوك، بين النظر والعمل، بين الحق والخير والجمال، بين المعرفة والأخلاق والفن، بين الفكر والحياة.

ينشأ المنهج فى كل حضارة بناء على ظروفها وتاريخها، ومن خلال نشأتها وتطورها، وطبقا لتكوينها وبنيتها. فالحضارة الغربية عرفت بأنها حضارة المنهج لأنها فى نشأتها القديمة سادها المنطق اليونانى خاصة فى العصر الوسيط بعد

(*) قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إعداد د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦.

التحول من أفلاطون فى عصر آباء الكنيسة إلى أرسطو فى العصر المدرسى. وفى بداية العصور الحديثة بدأت القطيعة المعرفية بين الحاضر والماضى بعد ان اكتشف العقل وصدقته التجربة تعارض أرسطو والكتاب المقدس وأقوال الاباء مع بداهة العقل والحس، وتم إسقاط الغطاء النظرى المعرفى الموروث، وأصبح الواقع عاريا من كل نظرية فتدخل العقل من أجل إيجاد بديل نظرى والبحث عن طرق بديلة للمعرفة اعتمادا على اليقين الجديد، يقين البداهة العقلية والبداهة الحسية. ولولا هذه القطيعة المعرفية فى بدايات العصور الحديثة لما نشأت الثورة المنهجية، ولما بدا هذا القلق المنهجى فى الغرب.

أما فى الشرق، فى الصين واليابان والهند، فلم تحدث هذه القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، وتبنت الثقافات الشرقية نموذج التجديد والتطوير الذى انتهى إلى استبقاء المناهج التقليدية فى الحياة الخاصة وتقليد المناهج الغربية فى الحياة العامة. ولما كان الفن والصناعات الحرفية التقليدية وأساليب الحياة اليومية أقرب إلى الحياة الخاصة فقد سادتها المناهج التقليدية التى لا تهدف إلى المعرفة وحدها بل أيضا إلى السلوك، جامعة بين النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق. ارتبطت الأصالة بالمناهج التقليدية، وارتبطت المعاصرة بالمناهج الغربية. أصبحت المناهج التقليدية تعبيرا عن الهوية، والمناهج الغربية تعبيرا عن الاختلاف، الأولى تعبير عن الصدق والثانية تحقيق للمنفعة.

ولفظ المنهج ليس غريبا على الحضارة الإسلامية، فقد ظهر فى كتاب ابن رشد الشهير فى صيغة الجمع "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة". "فالمنهج" هنا يعنى الطريق، و"مناهج" طرق الاستدلال فى فهم العقائد والتى تؤدى إلى التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الفاسد، بين العقيدة والبدعة، وليس فى الرياضيات والعلوم الاستنباطية أو فى الطبيعيات والعلوم التجريبية. كما استعمل لفظ "نهج" فى الثقافة الإسلامية كما هو الحال فى "نهج البلاغة" المنسوب إلى على بن أبى طالب. ويعنى أيضا الطريق.

طريق الكلام. والكلام ليس مجرد صوت بل هو تعبير عن فكر ورؤية ومعايير للسلوك.

كما أن اللفظ ورد فى القرآن الكريم ﴿ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾.واستعمل لفظ المنهاج وليس المنهج. فالمنهاج هو الطريق أو الشريعة فى حين أن المنهج مجرد طريقة فى الاستدلال. المنهاج أسلوب حياة، نظام أخلاقى واجتماعى وسياسى فى حين أن المنهج أقرب إلى طريقة النظر. وهو أقرب إلى اللفظ اليونانى μεταόδος (metahodos) أو طبقا للطريق، وسلوكا فى الطريق، واتباعا للطريق.

وفى الحضارات الشرقية كان المنهج والموضوع شيئا واحدا. فلا يوجد منهج مستقل عن الموضوع، آلة خارجة عن تطبيقها فى ميدان. المنهج موضوع متحقق، والموضوع منهج مطبق. والوعى متحد بهما معا. الموضوع يفرض منهجه من ذاته، والمنهج يفرض موضوعه من ذاته. هكذا كان يفعل صانع الخزف فى الصين، والرسام فى اليابان، والمثال فى الهند، والفنان فى مصر القديمة. وحدة المنهج والموضوع وحدة مبدئية، وحدة الذات والموضوع، الطريق والغاية، المقدمة والنتيجة، البداية والنهاية، الخلق والبعث. إذا وضع المنهج وضع موضوعه، وإذا وضع الموضوع فرض منهجه.

وفى الغرب بدأ المنهج معاديا للموضوع لأن الموضوع كان معاديا للمنهج قبل العصور الحديثة. كان الإيمان تسليما دون برهان. وكان أرسطو المعلم الأول، المعصوم الذى لا يخطئ. وكانت أقوال الآباء أيضا تعبيرا عن تجسد الروح القدس فى التاريخ. ثم انهار كل ذلك بعد إعمال العقل والالتجاء إلى التجربة. ونشأت المناهج معادية لموضوعاتها فى بداية العصور الحديثة. العقل متربص باللاعقل، والتجربة معادية للنظر. المنهج ضد الموضوع، والموضوع ضد المنهج. العقل لا يقبل إلا ما كان عقليا متسقا مقدماته مع نتائجه. ووجد ضالته فى الرياضيات. التجربة لا تقبل إلا ما كان محسوسا قابلا للقياس. فوجدت فى المحسوسات والمجربات والظواهر الطبيعية ضالتها. مقياس الصدق فى المنهج العقلى اتساق

المقدمات مع النتائج، وفى المنهج التجريبى، تطابق الحكم مع التجربة. كان الموضوع ضد المنهج فى العصر الوسيط فأصبح المنهج ضد الموضوع فى العصور الحديثة. ولم يقع الوئام بين المنهج والموضوع إلا أخيرا فى الظاهريات فى نهاية العصور الحديثة، والحضارة الغربية على وشك الأفول. والعصور الحديثة على وشك غلق الأقواس.

وفى الحضارة الإسلامية تتأكد وحدة المنهج والموضوع كما هو الحال فى الحضارات الشرقية. فالوحى وهو الموضوع الأول لها هو فى نفس الوقت منهج العقل والبرهان نظرا لموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. والطبيعة أيضا الموضوع الثانى لها تخضع لنظام العقل من خلال القانون. فنسق الطبيعة هو نسق العقل. والنظر فى الآفاق وفى النفس يؤدى إلى نفس الحقيقة، وفى الأرض وفى النفس آيات اليقين. والتأويل هو أداة الربط بين العقل والوحى إذا ما بدا تعارض ظاهرى بينهما من اجل التأكيد على وحدة المنهج والموضوع.

٢ـ المنهج فى الغرب.

ارتبط المنهج فى الغرب بمنطق اليونان بحيث لم يعد هناك فرق بين المنهج والمنطق. المنطق هو منهج الفلسفة لما كانت الفلسفة هى علم البرهان. ولما كان الغالب على منطق اليونان منطق القضايا الذى يقوم فى معظمه على الشكل وليس على المضمون كان مقياس الحقيقة فيه اتساق النتائج مع المقدمات. يكون العلم صحيحا ما دامت أشكال الفكر فيه صحيحة. وقد لخص المسلمون ذلك فى قولهم: "المنطق إما تصور أو تصديق. والتصور يُنال بالحد، والتصديق يُنال بالبرهان". أما الاستقراء فقد كان هامشيا فى المنطق بالرغم من الاتجاه الطبيعى التجريبى عند أرسطو.

وكان المنطق نوعان، وكما لخص المسلمون، منطق اليقين: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، ومنطق الظن: الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. كان

الفلاسفة يستعملون منطق اليقين فى حين كان السوفسطائيون والخطباء والشعراء يستعملون منطق الظن. ولم تكن هناك غلبة لأحد المنطقين على الآخر. وكانت ممارسة التفلسف والكلام سابقة على تطبيق قواعد المنطق. وكانت هذه القواعد مجرد تجريد للتفكير وللكلام بالفعل.

فلما جاء عصر آباء الكنيسة فى القرون الخمسة الأولى كان منطق الظن هو السائد على منطق البرهان. فقد كان آباء الكنيسة الأوائل فى معظمهم خطباء. وكانت الخطابة أحد وسائل الدفاع عن الدين عند المحامين والوعاظ الآباء. كانت أساليب البلاغة وطرق البيان أسرع فى الإقناع، وأقوى فى الإيحاء، وأقرب إلى الثقافة الشعبية وإيمان العوام. وقد قوى ذلك اعتماد على عصر الآباء على أفلاطون الذى تسود فلسفته الأسطورة والشعر وفنون الأدب والبلاغة.

وفى العصر الوسيط المتقدم من القرن التاسع حتى القرن الحادى عشر أو المتأخر من القرن الثانى عشر حتى الرابع عشر تحول المنطق من منطق الظن إلى منطق البرهان، ومن الجدل والسفسطة والخطابة والشعر إلى المقولات والعبارة والقياس والبرهان. فقد تحول الاختيار من أفلاطون إلى أرسطو بعد أن اكتشفه بويتيوس فى القرن الخامس فى نهاية العصر الكلاسيكى، وقام بشرحه وتقديمه للناس. وكان لترجمة الفلسفة الإسلامية أثر كبير فى هذا التحول من الخطابة إلى البرهان، ومن الإقناع إلى الاستدلال. فقد قدم الإسلام نموذج وحدة الوحى والعقل والطبيعة فى مقابل النموذج السائد مفارقة الوحى للعقل والطبيعة وكبديل عنه.

سادت العصر الوسيط الفنون الحرة السبعة: الثلاثى، المنطق والنحو والبلاغة، والرباعى: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك. ومن الثلاثى ساد المنطق على النحو والبلاغة، وفى الرباعى ساد نظام العقل تحت تأثير علماء المسلمين. كان المنهج هو التلقين والتعليم من أجل إعطاء ثقافة العصر. ثم بعد ذلك يبدأ الجدل دفاعا عن العقيدة والنقاش بين الخصوم كما هو الحال فى جدل المتكلمين.

وأضاف العصر الوسيط على المنهج الاستدلالى القديم منهج التأويل كما بدأ

فى نظرية المعانى الأربعة للنص الدينى: المعنى الحرفى، والمعنى المجازى، والمعنى الأخلاقى، والمعنى الروحى. أصبح المنهج فى مواجهة موضوع وهو الكتاب المقدس بعد أن كان فى مواجهة عقيدة فى عصر الاباء أو فى مواجهة نفسه عند اليونان. ونشأ الصراع بين أنصار المعنى الحرفى من ناحية وأنصار المعانى المجازية والأخلاقية والروحية من ناحية أخرى كما هو الحال بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين المتكلمين والفلاسفة دفاعا عن اللفظ حتى ولو أدى إلى التشبيه أو دفاعا عن المعنى حتى ولو أدى إلى التنزيه.

وفى العصور الحديثة بدأ المنهج فى الظهور بعد القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، ورفض المصادر القبلية للمعرفة، الكتاب المقدس، وأقوال الاباء، وأرسطو، وبطليموس. وبدأ العقل يواجه نفسه، ما مقياس الصدق؟ ويواجه الطبيعة، ما مقياس التحقق؟ وبدأ الوعى الأوروبى يضع نفسه منهجيا على نحو ثنائى: منهج عقلى ومنهج تجريبى. الأول مستنبط من الرياضيات والثانى مستقى من العلوم الطبيعية. أسس الأول ديكارت، والثانى بيكون.

قام المنهج العقلى على نقطة بديهية هى الكوجيتو "أنا أفكر فأنا إذن موجود". ولكى يكون الفكر صحيحا عليه اتباع قواعد أربع: الأولى الوضوح والتميز فى إدراك الأشياء، الشىء الواضح بذاته، المتميز عن غيره. والثانية التحليل، تحليل الأشياء لو كانت مركبة من أجل إدراك كل جزء منها على حدة بوضوح وتميز. والثالثة التركيب، تركيب الأجزاء فى كلها الأول. والرابعة المراجعة للتأكد من صحة القواعد وحسن التطبيق وعدم الخطأ أو النسيان. ويسبق ذلك الشك فى كل الموروث من أجل تطهير العقل من كل التلقين السابق وتقليد القدماء.

وقام المنهج التجريبى على نقطة بديهية أخرى هى أن الحواس مصدر للمعرفة وأن صدق الحكم فى مطابقته للواقع من خلال الحواس، وبالتالى تم استبعاد كل ما لا يمكن التحقق من صدقه فى الواقع المشاهد والعالم المدرك. ويتم ذلك بعد تطهير الذهن من أوهام الجنس وكل ما يتعلق بأوهام الإنسان من حيث هو كذلك، ومن

أوهام الكهف وكل ما يتعلق بالمزاج الفردى، ومن أوهام السوق وكل ما يتعلمه الفرد من الناس دون التحقق من صدقه، ومن أوهام المسرح وهو ما تراكم عبر المعارف التاريخية الطويلة من الروايات والمرويات.

ثم جاءت مرحلة ثانية فى الفكر المنهجى الغربى عندما تحول العقل إلى جدل، والتجربة إلى تحليل. فقد كان العقل فى القرن السابع عشر صوريا رياضيا فارغا ثم تحول إلى خطابة ومقال وتنوير للجماهير فى القرن الثامن عشر عند فلاسفة التنوير. فقامت الثورة الفرنسية، ومن ثم برز العقل الجدلى القادر على إدراك المتناقضات فى الفكر بين الملكية والثورة، بين الشىء ونقيضه. وتأسس المنهج الجدلى عند هيجل من أجل الكشف عن المتناقضات فى الفكر والواقع، فى العقل والتاريخ. واستطاع المنهج الجدلى فهم كل شىء وتركيب كل تناقض. ثم تحول على يد ماركس إلى جدلى مادى فى المادية الجدلية رادآ الروح إلى المادة بعد أن ردها هيجل إلى الروح. كما تحول على يد انجلز إلى جدل الطبيعة بعد رد العقل إلى الطبيعة.

ثم حدث رد فعل عليه فى المنهج التحليلى من أجل العودة من جديد إلى الجزء لا الكل وإلى المتناهى فى الصغر وليس المتناهى فى الكبر. فالتحليل رد فعل على التركيب. وطبّق التحليل فى المدركات الحسية فنشأت الوضعية. كما طبق فى اللغة فنشأت الوضعية المنطقية. ثم تحول التحليل من مجرد منهج إلى فلسفة فى الفلسفة التحليلية. وقد راجت حتى أصبح العصر كله عصر التحليل، والحضارة الغربية كلها حضارة التحليل.

وفى المرحلة الثالثة بدأ الوعى الأوروبى يتجاوز ثنائية المنهجية الأولى، المنهج العقلى والمنهج التجريبى، وثنائية المنهجية الثانية، المنهج الجدلى والمنهج التحليلى إلى وحدة المنهج، المنهج الظاهراتى أو المنهج الشعورى الذى يحلل الظواهر باعتبارها تجارب حية فى الشعور. فالظاهرة معنى، يدركها الشعور إدراكا مباشرا لتحويل هذا المعنى إلى ماهية. ويتكون هذا المنهج من ثلاث خطوات. الأولى التوقف

عن الحكم على الأشياء المادية الموجودة فى المكان، خارج الشعور قبل أن تتم عملية الإدراك، ووصفها بين قوسين، وإخراجها خارج دائرة الانتباه. والثانية بناء الماهية فى الشعور وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان. فيتحول الخارج إلى الداخل ويصبح الشعور ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت. قصدا متبادلا بين قالب الشعور ومضمون الشعور، بين العقل والتجربة. ثم تأتى التجربة المشتركة من أجل إعطاء اليقين لتحليل الشعور الفردى. فالموضوعية إنسانية وليست تجريبية، اتفاق الماهية بين الذوات وتطابق التجربة مع الاخرين. والثالثة الإيضاح حتى لا تختلط الماهيات. فالظاهريات أيضا نظرية فى الوضوح فى النهاية وليس فى البداية، بعد عملية الإيضاح.

وفى المرحلة الرابعة والأخيرة عاد الفكر المنهجى الغربى إلى ثنائية العدمية من جديد فى المنهج البنيوى الذى أراد التركيب من جديد، تركيب الظواهر فى بنيات صورية مجرد فى الذهن أم فى الواقع ثم فى المنهج التفكيكى الذى أراد تفكيك البنية والانتهاء إلى لا شىء. واتجه المنهج البنيوى إلى اللغة والأساطير والفكر البدائى كما وضح ذلك فى الأنثروبولوجيا. ثم تحول إلى علم النفس والتحليل النفسى، وتاريخ العيادات النفسية والجنون ودراسة المرضى والمهمشين والخارجين على القانون.

ثم حدث رد الفعل الأخير على البنيوية فى المنهج التفكيكى الذى يريد إنهاء العقل وآلة العقل والانتهاء إلى لا شىء. فالفكر كتابة، والكلام صوت، والمعنى حرف، والأشياء كلمات، والوجود عدم. انتهى التركيب والنظام والنسق إلى غير رجعة، ولم يعد يبقى إلا التحليل والفوضى والعدمية. ينخر التفكيك فى كل شىء حتى لا يبقى ما يفككه فيفك ذاته، وينتهى العالم كما بدأ أول مرة دون بعث أو حساب.

٣- المنهج عند المسلمين.

استعمل المسلمون كلمة طريق ، وغالبا فى صيغة الجمع "طرق" للدلالة على

المنهج والمناهج فى "طرق النظر"، بالرغم من استعمال ابن رشد للفظ "مناهج" وعلى بن أبى طالب لفظ "منهج" والقرآن الكريم لفظ "منهاج".

ظهر المنهج عند المتكلمين فى نظرية العلم، المقدمة الأولى فى علم الكلام، إجابة على سؤال كيف أعلم؟ وتستبعد الشك والظن والوهم والجهل والتقليد، وتستبقى العلم كمطابقة مع المعلوم. والعلم بديهى ضرورى أو استدلال نظرى. والطريق إليه النظر، فالنظر الصحيح يفيد العلم. والنظر واجب بالسمع والعقل. بل هو أول الواجبات. وطرق النظر: التعريف، والاستدلال، والقياس، وقياس الغائب على الشاهد أو التمثيل. والمقدمات قد تكون قطعية أو ظنية. والأدلة نقلية أو عقلية. والدليل النقلى وحده ظنى لأنه يعتمد على اللغة وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين. وقد ظهر هذا المنهج بوضوح فى مشكلة العقل والنقل بين المعتزلة والأشاعرة، العقل أساس النقل عند المعتزلة لذلك وجب التأويل فى حالة التعارض حفاظا على التنزيه، والنقل أساس العقل عند الأشاعرة ولو أدى ذلك إلى التشبيه. وفى كلتا الحالتين المنهج الكلامى منهج دفاعى، يعقل الإيمان ولا يتساءل عنه. كل فرقة تجادل فى فهمها وتأويلها للعقائد دفاعا عن نفسها وهجوما على الفرق الأخرى. فتحول الجدل إلى مقارعة للخصوم من أجل الانتصار عليهم وإثبات الفرقة الناجية فى مقابل الفرق الضالة. لذلك ذم الفقهاء الكلام والمتكلمين، وأدانوا الجدل والمجادلين اعتمادا على نقد القرآن للجدل ﴿وكان الإنسان أكثر شىء جدلا﴾.

ثم حول الفلاسفة الجدل إلى برهان. واستعملوا المنطق طريقا إلى اليقين. وأصبحت المقولات والعبارة والقياس مقدمات إلى البرهان. فإذا ما نقص البرهان ظهر الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. وقد أحكم الفلاسفة المنهج العقلى البرهانى وعرف ابن رشد الفلسفة بأنها النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. ولم تعد الفلسفة بحاجة إلى تبرير الدين كما كان الحال فى علم الكلام لأن الفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة وإن اختلف الطريق، الفلسفة

عن طريق العقل، والدين عن طريق الوحى كما بين الكندى. وفى حالة التعارض فإن التأويل يدرأ هذا التعارض. فلقد تم التعبير عن الوحى مجازا من أجل مخاطبة أكبر عدد ممكن من الناس بصرف النظر عن مستوى تعليمهم. أما الخاصة فهم القادرون وحدهم على البرهان. وأصبح العقل مركز كل شىء، الله العقل الفعال، والإنسان العقل المنفعل أو العقل بالقوة أو العقل بالملكة، أو العقل المستفاد حتى يصير عقلا بالفعل. والإنسان حيوان ناطق، وأهم قوة فى النفس القوة الناطقة.

ثم حدث رد فعل على هذه العقلانية الشاملة، الجدلية عند المتكلمين والبرهانية عند الفلاسفة فى منهج الذوق عند الصوفية، الذوق فى مقابل النظر، والإشراق فى مقابل الاستدلال، والقلب فى مواجهة العقل، والبصيرة فى مواجهة البصر. فالمعرفة على مستويات. المعرفة الحسية من خلال الحواس وتعطى ظاهر الموجودات. ثم المعرفة العقلية من خلال العقل وتعطى صورة الموجودات، والمعرفة الكشفية من خلال القلب وتعطى حقيقة الموجودات. الأولى علم اليقين، والثانية حق اليقين، والثالثة عين اليقين. وهو منهج عملى قبل أن يكون نظريا. يقوم أولا على الرياضيات والمجاهدات قبل أن يكشف الله الحجاب. يبدأ بالطريقة كى يصل إلى الحقيقة. والناس على مراتب فى العلم، العامة ولهم المحسوسات، والخاصة ولهم المعقولات، وخاصة الخاصة ولهم الهوامع والطوالع واللوامع. ويتكون الطريق من الأحوال والمقامات. فالأحوال تحصل من عين الجود، والمقامات ببذل المجهود. الأحوال علامات على الطريق تنبئ السالك بعبور المرحلة. وهى علامات مزدوجة بين السلب والإيجاب مثل: الخوف والرجاء، الهيبة والانس، السكر والصحو، الفقد والوجد. السلب عندما يعبر إلى المرحلة التالية، والإيجاب بعد أن يتعود عليها. والمقامات مثل التوبة، الشكر، الفقر، الزهد، الرضا، الصبر، التوكل، الورع، الفناء. المنهج الصوفى إذن منهج صاعد، طريق إلى الله، إسقاط الأوصاف الدنية والتحلى بالأخلاق الإلهية. فلا يرى الصوفى إلا بعين الله مثل وحدة الشهود ثم يصبح صور الله والعالم شيئا واحدا كما هو الحال فى وحدة الوجود.

ثم جاء رد فعل على هذا كله فى المنهج الأصولى فى علم أصول الفقه الذى يرفض أن يجعل المنهج مجرد جدل أو نظر بل هو منهج عملى لتحقيق الشرع. وليس العمل هو الطريق الصوفى، فهو طريق فردى ذاتى، محفوف بالمخاطر، يعنى بالتأويل، ويترك التنزيل، يصعد بالإنسان إلى الله دون أن ينزل بالشرع إلى العالم. ويقوم المنهج الأصولى على وضع منطق للأفعال يسمى الأحكام التكليفية وجعلوها خمسا. الفرض أو الواجب وهو الضرورى إيجابا، وعكسه المحرم أو المحظور وهو الضرورى سلبا. ثم المندوب وهو الاختيارى إيجابا وعكسه المكروه وهو الاختيارى سلبا. وما بين الإيجاب الضرورى والاختيارى، والسلب الضرورى والاختيارى هناك الحلال أو المباح، الطبيعى الذى تكمن الشرعية فى وجوده، البراءة الأصلية والفطرة الأولى. هذه الأحكام التكليفية الخمسة من جهة الفاعل تقوم على أحكام وضعية خمسة أخرى من جهة ميدان الفعل. فكل فعل له سبب، وشرط، ومانع، ويؤتى عزيمة أو رخصة، ويكون صحيحا أو باطلا. السبب مثل الصلاة للتقوى، والشرط مثل الوضوء، والمانع مثل الحيض، والعزيمة وقوفا والرخصة قاعدا أو مستلقيا، والصحة عدد الركعات والبطلان الزيادة عليها أو النقصان منها. فالفعل حر له عدة مستويات من الوجوب ويتحقق فى ميدان متشابك وفى عالم ضرورى.

ويقوم منطق الفعل من أجل تحقيق المقاصد، مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع أربع: وضع الشريعة ابتداء تعبيرا عن المصالح العامة فالمصلحة أساس التشريع، ثم وضع الشريعة للامتثال أى للاقتناع الحر، ثم وضع الشريعة للإفهام أى لفهمها دون إجبار وأخيرا وضع الشريعة للتكليف أى للتحقيق كنظام طبيعى مثالى للعالم.

ومن أجل الحصول على هذه الثمرة يطبق منطق اللغة المزدوج على مصادر الشرع الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس مثل: الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهى لبيان أبعاد النص المختلفة كصورة فنية أو كتعدد فى المواقف أو كتوضيح لمعنى أو

كتطبيق على حالة خاصة فردا أو جماعة أو توجيها لفعل إيجابى أو سلبى. ويؤخذ فى الاعتبار أيضا السياق، لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والمسكوت عنه، ما لم يصرح به الشرع إلا بالإشارة.

أما مصادر الشرع فالكتاب الذى أعطى الوحى فيه، فى المكان بدليل أسباب النزول، وفى الزمان بدليل الناسخ والمنسوخ. والسنة أول تطبيق للوحى فى التاريخ كتجربة نموذجية، والإجماع الوعى الجماعى فى الاستدلال والمشورة، وأخيرا الاجتهاد الوعى الفردى لإعمال النظر وإبداء الرأى القائم على تحليل العلل، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة.

هذا أيضا منهج كلى شامل يجمع بين النظر والعمل، بين المنطق والسلوك، بين العقل والتجربة، بين الاستنباط والاستقراء، بين الاستدلال الفردى والاستدلال الجماعى، بين المعرفة المباشرة عن طريق الحس والعقل والوجدان، والمعرفة التاريخية عن طريق الرواية وهو المنهج الذى أبقى على المسلمين فى التاريخ وحفظ لهم إبداعهم واستقلالهم الحضارى.

٤ـ خاتمة: التنظير المباشر للواقع.

والآن وبعد استعراض المنهج فى الغرب وعند المسلمين، ما موقفنا من هذه الازدواجية المنهجية بعد أن سادت مناهج الغرب المتعددة ونقلنا فى ثقافتنا صراعها التاريخى والعلمى حتى توارى فكرنا المنهجى القديم تحت دعوى الفكر الدينى أو الفكر القديم فى مقابل الفكر العلمى أو الفكر الحديث؟ ما العمل أمام هذه التجزئة المنهجية الوافدة من الغرب والإجحاف بالموروث تكرارا للأفكار الشائعة أو استسهالا للتقليد؟

مما لا شك فيه أننا منذ مائتى عام، ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة نصارع التقليد وندعو إلى إعمال العقل سواء فى تيار الإصلاح الدينى أو فى الفكر السياسى الليبرالى او فى التيار العلمى العلمانى. وقد أصبح العقل والعقلانية

والتنوير إحدى مطالب العصر. وإذا كنا مازلنا نعانى من سيادة اللامعقول وغياب الترشيد والتخطيط فإن التنظير المباشر للواقع اعتمادا على المنهج العقلى كحاجة من حاجات العصر بصرف النظر عن نشأته فى وعينا المعاصر من الوافد أو الموروث ضرورة ملحة نظرا لغياب التخطيط الكلى فى الحياة الخاصة والعامة. وكثيرا ما حكم المفكرون العرب المعاصرون على حياتنا الفكرية والثقافية بالخطابة الإنشائية والشعرية والصوفية والكلامية والانفعالية مع التركيز خاصة على الخطاب السياسى والخطاب الإعلامى. وهنا تبدو الحاجة إلى المنهج العقلى الواضح الخطوات من أجل المساهمة فى الانتقال من مرحلة الخطابة إلى مرحلة التفكير، ومن بلاغة الإنشاء إلى منطق الفكر.

ولما كان العقل مجرد أداة فإن موضوع التفكير هو الواقع والتحديات العصرية من احتلال وتخلف وتجزئة وقهر وتبعية وسلبية وضياع. ولا يمكن معرفة هذا الواقع معرفة انطباعية كما يفعل الروائى أو الشاعر، معرفة كيفية خالصة لا يختلف عليها المبدع والمتلقى. المعرفة الإحصائية الكمية ضرورية لمعرفة مكونات الواقع والبنية الاجتماعية. فلغة الإحصاء خير دليل على صدق الفكر: آثار الاحتلال ومظاهر الكمية فى فلسطين ولبنان، مدى التجزئة وعمقها ومظاهرها وأسبابها، ألوان القهر وأنواع القوانين المقيدة للحريات وكيفية صدورها، مدى التبعية فى الغذاء والسلاح والتعليم، ومقدار السلبية فى المشاركة فى الحياة العامة بمؤشرات دقيقة خاضعة للقياس. لم يعد الفكر خطابة بل هو حكم كمى من أجل تغيير الواقع وإعادة التفاعل بين مكوناته وتوجيه مساره. هكذا فعل الأصولى القديم فى مناهج البحث عن العلة مثل السير والتقسيم، إحصاء العلل إحصاء كاملا ثم تحييدها إلا واحدة تخضع للتجربة لمعرفة هل هى العلة الفاعلة أو المؤثرة أم الملائمة أو المناسبة. ومن هنا لا يستبعد التنظير المباشر للواقع المنهج التجريبى الإحصائى الاستقرائى الذى يستطيع إعطاء صورة للواقع الذى يتم التعبير عنه بالقول والتنظير له بالفكر.

كما يتضمن التنظير المباشر للواقع بالإضافة إلى مناهج العقل والاستدلال من

ناحية ومناهج الحس والتجربة من ناحية أخرى مناهج الإدراك المباشر، وتحليل التجارب الحية الفردية والاجتماعية، الإحساس بالناس والتاريخ، بالأزمة والعصر، بالماضى والحاضر، وحمل هموم المستقبل للعالم والمواطن. فالعلم قضية، والبحث التزام، والمعرفة تحقق.

إن التحدى الان ليس هو الأزمة بل المدخل إليها، ليس القضية بل طريقة التعامل معها ومعالجتها. فالأزمة فى المنهج قبل أن تكون فى الموضوع. فالموضوع واحد منذ مائتى عام، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم كما سأل شكيب أرسلان، أسباب التخلف وشروط النهضة كما عرض مالك بن نبى. والأزمة فى كيفية المقاربة، التشخيص والحل، الوصف والمخرج، الإدراك والتغيير. لذلك كانت معظم الاكتشافات الفكرية والعلمية ونقاط التحول فى تاريخ الحضارات اكتشافات المنهج وتحولات المنهج. وقديما قال عمر بن الخطاب أن نصف الإجابة فى طريقة وضع السؤال.

إشكالية التأويل (*)

تحليل فينومينولوجى

١- كيف يعرض المفكر العربى المعاصر لإشكالية التأويل؟

إذا ما أراد المفكر العربى اليوم تناول أى موضوع فإنه يواجه بأنه "عربى بين ثقافتين"، الموروث والوافد، ما يأتى من حضارته وما يأتى من حضارة الآخرين. فى حين أن الباحث الأوروبى لا يعيش هذه الأزمة، تعدد الثقافات والمصادر العملية، لأن الغرب هو المصدر الوحيد للعلم. لا تتنازعه ثقافتان. ولا يدين الغربى بالولاء إلا لثقافة واحدة. ولا ينشأ فى وعيه تعارض بين الموروث والوافد بعد أن قطع مع الموروث اليونانى الرومانى واليهودى المسيحى منذ عصر النهضة وآثر أن يبدأ بالعقل فى مواجهة الطبيعة لاكتشاف قوانينها منذ كبلر وجاليليو ونيوتن، وفى قلب المجتمع لوضع العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم والذى يفسر نشأة السلطة فى المجتمع.

أما العربى فإنه مازال يحمل على عاتقه همين، هم الموروث القديم، المصدر الأول للعلم الممتد عبر أربعة عشر قرنا والذى مازال حيا فى قلوب الناس فى الوعى أو اللاوعى الفردى والجمعى، وهم الوافد الحديث الذى بدأ يتراكم على هامش الشعور عند النخبة والجماهير على حد سواء منذ قرنين من الزمان. فإن لم يعى هذه الازدواجية فى الثقافة والمعرفة وآثر أن يشطر بينهما، لصالح الأول كان سلفيا

(*) الفلسفة والعصر. لجنة الفلسفة. المجلس الأعلى للثقافة. العدد الثالث ٢٠٠٤.

"أزهريا" أو لصالح الثانى أصبح علمانيا "أفنديا". وإن آثر الجمع بينهما فكيف؟ الموروث مرة، والوافد مرة متجاورين فى زمن واحد أم تحقيق وحدة عضوية بينهما لصالح الموضوع نفسه وهو الهدف، والثقافتان مدخلان له ومصدران معرفيان لإنارته؟ وهذه هى الجبهة الثالثة، القاعدة التى يرتكز عليها ضلعا المثلث، الموروث والوافد، والقادرة على التحول من النص إلى الواقع، ومن المعلومات إلى العلم ومن النقل إلى الإبداع. هى القدرة على التنظير المباشر للواقع واستعمال الثقافتين، الموروث والوافد لإبداع وصف جديد للموضوع، يتحد فيه كلاهما فى التفلسف الجديد القائم على الاتحاد بالموضوع ورؤيته رؤية مباشرة.

ويحتار الباحث أى موروث يختار؟ إذ يتعدد الموروث بين التأويل العقلى عند المعتزلة وابن سينا وابن رشد. فقد أوّل المعتزلة آيات التشبيه دفاعا عن التنزيه، وآيات القدرة إثباتا للحرية الإنسانية، وآيات الإرادة حرصا على قانون الاستحقاق فالعقل أساس النقل.

وأوّل ابن سينا المعوذتين، والحروف الهجائية فى أوائل السور إثباتا لحق العقل فى الفهم وتجاوزا للحرفية التى قد توقع فى التشبيه أو فى السحر إلى ما يرتضيه الفيلسوف والعاقل.

ووضع ابن رشد قانونا للتأويل حتى يبعده عن الشطحات والنسبيات والأهواء وتقلب الأمزجة(١).

ومارس الصوفية التأويل بامتياز، إرجاع الشىء إلى أصله طبقا للمعنى الاشتقاقى للفظ. والأصل إما فى أعماق التجربة الإنسانية أى فى الشعور "عن قلبى عن ربى أنه قال" كما يروى ابن عربى، أم فى الطبيعة الخارجية فى الوجود أم فى الملأ الأعلى، عالم المثل وصوره الفنية المختلفة كاللوح المحفوظ أو التصورات الدينية كالذهن الإلهى.

---

(١) انظر الملحق الأول: قانون التأويل عند ابن رشد.

ومارسه أيضا علماء أصول الفقه حفاظا على المصالح العامة. ووضعوا له القواعد فيما يسمى بعلم القواعد الفقهية، قواعد عامة تحفظ التأويل من الوقوع فى المصالح الشخصية مثل "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "لا ضرر ولا ضرار"، "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، "الأمور بمقاصدها"، "الأعمال بالنيات"، وهو أيضا علم "الأشباه والنظائر".

وقد يعتمد الباحث على الوافد الغربى القديم اليونانى الرومانى أو الوسيط الكنسى المدرسى أو الحديث والمعاصر حتى انه قد استأثر بالموضوع، وحوّله إلى أحد علومه "الهرمنيطيقا"، ونظّره أكثر مما مارسه عمليا فى حين أن الموروث مارسه عمليا أكثر مما نظّره. فظن الناس أن الهرمنيطيقا علم غربى له أصوله اليونانية فى "بيرى هرمنياس" أى مبحث العبارة، الكتاب الثانى من منطق أرسطو.

مارسه فيلون اليهودى فى الإسكندرية وأوغسطين فى روما. وظهرت نظرية "المعانى الأربعة" للكتاب مسيطرة على التأويل فى العصر الوسيط المسيحى، المعنى الحرفى فى مقابل المعنى الروحى، أى الظاهر والباطن، الحقيقة والمجاز بلغة الموروث، ويشمل المعنى الأخلاقى والمعنى الصاعد Anagogique والمعنى المجازى.

وازدهر العلم فى العصر الحديث بعد اكتشاف الذاتية. مارسه اسبينوزا وكانط فى تفسير الكتاب المقدس. خرج عند اسبينوزا من النقد التاريخى، وعند كانط من النقد العقلى[1]. وأسسه شليرماخر نظريا بأن أنزله من السماء إلى الأرض، من "الهرمنطيقا المقدسة" إلى "الهرمنطيقا الإنسانية"، من اكتشاف المعنى الإلهى إلى اكتشاف المعنى الإنسانى. وحوله الرومانسيون إلى أداة لنسج الأسطورة، وإطلاق العنان للخيال بلا حدود.

وفى الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعد اكتشاف النص حتى أنه أصبح

---

(١) انظر الملحق الثالث: التأويل عند كانط.

علما "علم النص"[1]. نظره دلتاى فى أول دراسة معاصرة "محاولة فى التأويل". وبعد تأسيس الفينومينولوجيا فى أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى "مدرسة الأشكال الأدبية" عند بولتمان وديبليوس فى أواخر العشرينات من القرن الماضى[2]. وأصبح جزءا من تحليل الوجود الإنسانى عند هيدجر، ثم تطبيقه فى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى "الأشكال الرمزية" للمعرفة عند كاسيرر، وفى "الأساطير الدينية" عند بول ريكير.

فهل يحتاج المفكر إلى هذين "العكازين"، الموروث والوافد حتى يساهم فى التأويل أم أنه يستطيع أن يستقل بنفسه ويتعامل مع موضوعه تعاملا مباشرا، ويقوم بفعل التفلسف والاقتراب منه وعيشه ويحلله باعتباره قصدا فى الشعور، ويعود إلى "أصل" التأويل فى الشعور مادام التأويل هو الرجوع إلى الأصل "الأول"، ويعيد توظيف الموروث والوافد باعتبارهما رؤى فى الموضوع؟

٢ـ ماذا يعنى التأويل؟

التأويل اشتقاقا من فعل "أول" أى الرجوع إلى المصدر الأول، العودة من الفروع إلى الجذور، ومن الأوراق إلى الجذوع. وبلغة التأويل، الذهاب من الظاهر إلى الباطن، ومن الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، ومن الحرف إلى الروح، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الحقيقة إلى المجاز، ومن القضية الحملية إلى الصورة الفنية.

والسؤال هو: أين الأصل، فى الذهن أم فى الواقع أم فى الشعور؟ هل هو بتعبير القدماء فى عالم الأذهان أو فى عالم الأعيان أو فى النفس؟ وبتعبير المحدثين، هل هو فى العقل أم فى العالم أم فى التجربة الإنسانية؟

والتأويل عادة ما يكون لنص. والنص اشتقاقا هو خروج وبروز وظهور كما

---

(١) انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٣٩-٥٥٠

(٢) انظر دراستنا: "مدرسة الأشكال الأدبية"، السابق ص٤٨٧-٥٢٢

ينص البعير أو الناقة أى إظهار رقبتها وبروز رأسها. فالنص بهذا المعنى تعبير عن شيء، وإظهار لحقيقة، وبروز لمعنى. النص. مدلول له دلالة، علامة لها معنى.

ولما كان المدلول فى الطبيعة فإن التأويل قد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع أنواع العلامات الاجتماعية والطبيعية. فالسواد علامة الحداد، والبياض علامة الإيمان. والإشارة الخضراء للعبور، والحمراء للتوقف. وفى الطبيعة آيات أى علامات دالة. والآية نص وعلامة فى آن واحد.

وفى كل شيء له آية   تدل على أنه الواحـــد

وهناك فرق بين التفسير والتأويل. فالتفسير Exegesis هو مجرد إخراج النص من حيز العبارة إلى حيز اللغة والإعراب، تفسير النص إلى الخارج كما يعنى ذلك حرفا Ex. فى حين أن التأويل هو إدخال النص إلى الداخل إلى أعماق النفس كما يقتضى بذلك حرفا In. التفسير موضوع علم التفسير وعلم أصول الفقه عن طريق اللغة العربية وأسباب النزول، وكلاهما فى العالم الخارجى. فى حين أن التأويل فى علم أصول الدين عند المعتزلة، وعلوم الحكمة، عند الفلاسفة وعلوم التأويل عند الصوفية. التفسير أقرب إلى التنزيل، النزول من النص إلى العالم فى حين أن التأويل صعود من العالم إلى النص. التفسير لأهل الظاهر، المؤرخون والفقهاء والنحاة، والتأويل لأهل الباطن، الصوفية.

والنص متعدد الأنواع. فهناك النص الدينى الذى يتضمن معرفة بالصورة الفنية أو بالتشبيه، قياس الغائب على الشاهد على مستوى التصورات، ومعرفة بالأمر على مستوى الفعل والتحقيق. الأول عقيدة، والثانى شريعة. الجهل بالأول كفر، وعدم الالتزام بالأمر الثانى عصيان. الأول له جزاء، والثانى له عقاب. والثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة على حد سواء.

وهناك النص الأدبى القريب من النص الدينى على مستوى الصورة والخيال. والغاية ليست المعرفة عند المتلقى بل التعبير عند الأديب أو الفنان. لا يتطلب فعلا

كما هو الحال فى النص الدينى بل يهدف إلى التذوق الجمالى، متعة الذهن فى الأدب، ومتعة الأذن فى الموسيقى، ومتعة العين فى الفنون التشكيلية. ليس له مقياس للخطأ والصواب إلا الصدق فى التعبير وجمالياته. وليس له صدق نظرى أو عملى بل له القدرة على التأثير الجمالى فى النفس.

وهناك النص القانونى التشريعى الذى يشارك النص الدينى ليس فى الجانب المعرفى بل الجانب العملى الأمرى. فليس الهدف من النص القانونى المعرفة التى هى موضوع نظرية القانون أو فلسفة القانون بل الأمر والطاعة والتنفيذ وإلا أدى العصيان إلى العقوبة فى الدنيا دون الآخرة. يخلو من الثواب المباشر إلا حسن المواطنة.

وهناك النص التاريخى، سجل الأحداث الماضية. الهدف منه المعرفة الخالصة. هو خبر مدون، يقوم مقام الرواية الشفاهية التى يغلب عليها التمدد والانكماش طبقا لقوانين الرواية عبر الأجيال وزيادة الخيال فيها من جيل إلى جيل. وقد يقع المؤرخ فى التدوين أيضا. فالذاكرة تخون إذا كان شاهد عيان. والخيال يكمل السببية فى وصف الأحداث.

وللتأويل وظيفة معرفية، تحقيق الوئام النظرى بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها، والواقع عصى عليها بعلاماته ودلالاته. هنا يأتى التأويل ليبنى الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهوما تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه.

التأويل هو ما يعادل نظرية "المعرفة التقليدية" ولكن هذه المرة بتوسط النص بين الشعور والعالم. فالنص يعكس العالم. والشعور يلتقط الصورة ويحاول فهمها من خلال النص والعودة إلى العالم. الفهم بالنص يقتضى اللغة والعودة إلى العالم تتطلب التجربة المعاشة لما يعكسه النص. وهذا هو التأويل الفلسفى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره وجدانا مع العالم مباشرة باعتباره صورا فنية

وإحساسا بالجمال. وقد يتوسط العمل الفنى بين الشعور والعالم كما هو الحال فى التذوق الجمالى والنقد الأدبى. فالطبيعة شعر كما هو الحال عند باشلار. وهذا هو التأويل الجمالى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره عقلا مع العالم مباشرة من أجل فهمه واكتشاف قوانينه والسيطرة عليه والانتفاع به، وقد تتوسط بين العقل والطبيعة معادلة رياضية أو قانون علمى سابق أو تجربة معملية. الطبيعة لا تتحدث عن نفسها بل يقرؤها العالم بعد إدراكها. بل إن المنهج التجريبى نفسه فى حاجة إلى أسس نظرية، كما حاول لاشيلييه فى "أسس الاستقراء"، وكلود برنار فى "المدخل إلى الطب التجريبى"، ومحمد باقر الصدر فى "الأسس المنطقية للاستقراء". وهذا هو التأويل العلمى.

والسؤال هو: هل العنصر المتوسط، النص أو العمل الفنى أو المعادلة الرياضية لها معنى ثابت فى الداخل لا يتغير أم أن معناه متغير بتغير العلماء والفنانين والنقاد والفلاسفة؟ وما الضامن إذا تعددت القراءات والتفسيرات للعناصر المتوسطة من عدم الوقوع فى النسبية المطلقة وإسقاط المعيارية وبالتالى استحالة وجود تفاهم مشترك بين البشر وفهم متقارب حول موضوع واحد؟ هل تدخل الشعور كعنصر متوسط بين النص والعالم يقضى على موضوعية النص وإطلاقه لصالح ذاتية الشعور أى نسبيته؟

ليس للنص معنى ثابت نظرا للتعددية فى الفهم، والمجاز فى اللغة، والاشتباه فى الوجود الإنسانى، والمستويات فى الثقافة والسلوك، وطبقات الفهم عند الناس. إذا ما ثبت معنى النص فإنه يوقع فى القطعية وأحادية النظرة بل والتسلط إذا ما تمثلته السلطة السياسية أو العلمية أو الثقافية واعتبرته هو الصحيح وكل فهم آخر باطل فتضيع حرية الفكر الممثلة فى القول المأثور "فيها قولان".

ليس للفظ معنى قاموسى من خلال معانى الألفاظ فى المعاجم بل اللفظ سياق، والسياق علاقات داخل النص وخارجه. وقد يوجد معناه فى التجربة

الإنسانية، الفردية والجماعية. فلا يفهم النص لغويا إلا باستعادة تجربته معاشيا. وداخل التجربة معاني وماهيات ودلالات سماها الفقهاء الأصل، والاجتماعيون "الأنماط المثالية"، وفلاسفة العلم "النماذج الإرشادية". وعلماء التحليل النفسي "الأنماط الأولية"، نوع من مثل أفلاطون داخل الشعور وليس خارجه.

٢- تأويل النص

فإذا ما توسط النص بين الذات والموضوع ظهرت ضرورة تأويل النص الذي يقوم بدور المرآة المزدوجة، يعكس رغبات الذات اللانهائية وتصوراتها الذهنية. كما يعكس واقع العالم ومحدداته وإمكانياته الفعلية. يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص حتى يصبح النص مفهوما ومصدرا للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كميدان للفعل. وبلغة القدماء يحقق التأويل هذه الهوية بين العقل والنص وهذا التماهي بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحي والطبيعة نسق واحد يكتشفه التأويل. وهو ما سماه الكرماني علم الميزان، وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر.

ويقوم التأويل على التعددية في الفهم، والاشتباه في الواقع، والتشابه في اللغة. فلا يوجد معنى واحد للنص، ولا فهم واحد للدلالة، ولا يرجع ذلك إلى أبعاد في اللغة أو إلى مستويات في الواقع بل إلى أعماق الشعور ومستويات المعرفة. لذلك تم التمييز في كل حضارة بين طبقتين معرفتين، العامة والخاصة. الأولى تدرك الظاهر بينما تغوص الثانية في بواطن الأمور. وقد تكون القسمة ثلاثية لثلاث طبقات معرفية: العامة وخاصة العامة والخاصة. العامة وهم الناس أو الجمهور. وخاصة العامة هم المثقفون، أصحاب المواقف والرؤى المتعددة. والخاصة وهم أهل المعرفة الباطنية. الأولى لا تأويل لهم والثانية تأويلهم ظاهري، في حين أن الثالثة أصحاب التأويل الباطني. وأحيانا تكون القسمة رباعية عن طريق تضعيف القسمة الثنائية، العامة، وخاصة العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. ويمكن تضعيف القسمة

أكثر من ذلك طبقا لمستويات التعليم عند الناس.

وقد يكون هذا هو معنى الحديث المشهور "أنزل القرآن على سبعة أحرف". لا تعنى الأحرف هنا اللهجات أو القراءات أى الصوتيات. فالقرآن ليس فقط صوتا بل معنى. والمعنى فى النفس. إنما تعنى سبعة مستويات فى الفهم طبقا لمستويات التعليم والثقافة أى طبقا للطبقات المعرفية للبشر. وقد تكون سبعة، عامة العامة، العامة، خاصة العامة، عامة الخاصة، الخاصة، خاصة الخاصة. عامة العامة هم الدهماء، والعامة هى التى تتمتع بثقافة شعبية تقوم مقام المعرفة النظرية. وخاصة العامة هم الذين لديهم الوعى العامى وبداهة الفطرة. وعامة الخاصة هم حملة العلم وناقلوه دون وعى به. والخاصة هم أهل العلم، وخاصة الخاصة هم الراسخون فى العلم. ومازالت السابعة قيد البحث والنظر(١).

لذلك تناولت عديد من العلوم الإنسانية ظاهرة التأويل. أولها الفلسفة بطبيعة الحال كتطور طبيعى لنظرية المعرفة بعد رد الاعتبار للنص الذى أصبح موضع نقد خاصة النصوص المقدسة بعد نشأة النقد التاريخى. وكانت نظرية المعرفة التقليدية الحسية أو العقلية قد جعلت الذات مباشرة فى مواجهة الموضوع دون عنصر وسيط وهو النص، وبعد إزاحة سلطة النص لصالح سلطة العقل. بل لقد استقلت "الهرمنيطيقا" عند شليرماخر وريتشل ودلتاى وهيدجر وجادمر وبول ريكير وأصبحت بديلا عن نظرية المعرفة التقليدية.

وتناولها علم النفس بكل فروعه، علم التحليل النفسى فى تفسير الأحلام، وعلم النفس الوصفى لوصف الظاهرة الشعورية، والفينومينولوجيا باعتبارها تطويرا له، والاستبطان، وقلب النظرة، والتحول من الخارج إلى الداخل، ومن الزمان إلى المكان، ومن التعالى إلى المحايثة.

وتعرضت لها العلوم الاجتماعية. فالنص كاشف لقوى المجتمع والصراع

---

(١) انظر الملحق الثانى: التأويل الباطنى.

الاجتماعى. ليس النص نظرية مجردة بل هى لحظة تجسيد لصراع اجتماعى. فمعارك التفسير هى فى أصلها معارك اجتماعية. المجتمع شفرة، والتأويل فك لها.

كما تناولها علم المنطق خاصة منطق اللغة. فالتأويل هو منطق اللغة، للتعبير والإيصال. ومهما حاول المنطق الرمزى تجاوز اللغة إلى شفرات من أجل القضاء على الاشتباه فإنه يعود إلى تعريف الشفرة، والبحث عن أسس الرياضيات المغروزة فى النفس كما تقول المدرسة النفسية.

وللتأويل وظيفة عملية أخرى وهى التنفيذ والتحقيق والممارسة. فالتأويل النظرى ليس هدفا فى حد ذاته ولكن يعطى معيار السلوك العملى. وهذا هو معنى اللفظ الأجنبى الحديث Interpret أى يعزف كالموسيقى. فالعزف تأويل للنوتة الموسيقية، وإخراجها من العلامة المدونة إلى الصوت الجميل بإحساس العازف وقدرته على فهم أصل اللحن قبل تدوين المؤلف له.

وبالمثل فى المجتمعات التقليدية التى يقوم فيها النص بدور الشرعية تكون وظيفة التأويل تحويل النص إلى معيار للسلوك توفيقا بين القصد الإلهى ومصالح الناس. فقد وضعت الشريعة ابتداء كما يلاحظ الشاطبى دفاعا عن المصالح العامة، وهى أداة التوافق بين النص والواقع بدلا من التضحية بالنص فى سبيل المصلحة كما هو الحال فى القوانين الوضعية أو التضحية بالمصلحة فى سبيل النص كما تفعل أحيانا بعض الاتجاهات السلفية.

لذلك تكشف معارك التأويل عن الصراع الاجتماعى بين قوى التقدم وقوى المحافظة فى كل مجتمع. فهى ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" هذا التأويل أو "صحة" هذا التفسير بل هى صراع مصالح، بين مصالح الحكام ومصالح المحكومين، مصالح الأقلية أو مصالح الأغلبية.

لذلك كانت حركات الإصلاح ومعارك التقدم فى المجتمعات التراثية النصية تقوم كلها حول "حرية التفسير". تود قوى المحافظة احتكار التفسير كما فعلت

الكنيسة فى العصور الوسطى. وتريد قوى التقدم حرية التفسير حتى تخرج النص من يد الحكام وتفك الارتباط بين السلطتين الدينية والسياسية كما فعل لوثر فى الإعلان عن بعض المبادئ البروتستانتية "الكتاب وحده" ضد سلطة الكنيسة، "حرية التفسير" ضد احتكارها للتفسير.

وفى الحضارة الإسلامية حاول المعتزلة عن طريق التأويل الحفاظ على "التنزيه" ضد "التجسيم" و"التشبيه". فاليد فى "يد الله فوق أيديهم" تعنى القدرة وليس اللحم والدم والأصابع والأظافر والعروق والأعصاب. كما حاولوا الدفاع عن حق الإنسان فى كمال العقل واستقلال الإرادة.

كما دافع الفلاسفة عن التنزيه، انتقالا من الإله المشخص فى الذات والصفات والأفعال إلى واجب الوجود، ومن الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا، ومن الخلق من عدم إلى الفيض أو القدم، ومن الحجج النقلية إلى الأدلة العقلية، ومن السجال والجدال إلى الدليل والبرهان.

وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشريع. وكما يؤول النقل لصالح العقل فى حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة فى حالة التعارض. ووضعوا قواعد أصولية تأكيدا لهذا المبدأ مثل "لا ضرر ولا ضرار"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"، "العادة محكَّمة".

وأخيرا فضل الصوفية العودة إلى مصدر النص الأول، وصولا إلى المرسِل بعد تلقى الرسالة، والنهل من النبع الأول وليس من المصب. فالرسالة علامة دالة. والغاية الدلالة وليست العلامة. ومن ينهل من نبع النص يفهم النص من أصله، من المعنى وليس من اللفظ، من الدلالة وليس من المدلول، مباشرة دون توسط اللغة.

مهمة التأويل هى القدرة على تحريك المستويات، والانتقال من مستوى إلى أخر، وغالبا ما يكون الانتقال من السماء إلى الأرض بلغة الشرق، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات بلغة الغرب. فقد قام كونفوشيوس بقراءة جديدة لكتاب التغيرات، كتاب

الصين المقدس، من أجل تحويل الدين الإلهي إلى دين إنساني، وتعدد الألهة إلى مبادئ خلقية عامة تضع قواعد للسلوك لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأهله وأصدقائه ومواطنيه وموظفي الدولة والحاكم.

وفي الهند حوّل بوذا الدين الهندوكي من تعدد الآلهة إلى وحدانية الآلهة، ومن الشعائر والطقوس الخارجية إلى يقظة الضمير وقوة الإرادة الذاتية بالسيطرة على انفعالات النفس.

ولدى اليونان نقد سقراط تعدد الالهة كما هو الحال في الأساطير اليونانية، ودعا إلى إله واحد يتجلى في عالم الفضيلة والخير والمعرفة. فالإيمان بالله يتطلب ممارسة الفضيلة. وهو تأويل إنساني أخلاقي للدين اليوناني القديم.

وفي عصر آباء الكنيسة أول أوغسطين الدين المسيحي تأويلا روحيا وجوديا. فأكبر دليل على صدق المسيحية ليس في الصحة التاريخية للأناجيل ولا في صدق العقائد المسيحية بل في تطابقها مع التجربة الإنسانية. وهو ما أعلنه أيضا كيركجارد في العصور الحديثة. كما أن تأويل أبيلار والرشديين اللاتين للعقائد المسيحية جعلها تتفق مع العقل والبداهة من أجل إرساء قواعد للدين العقلي قبل أن ترسى العصور الحديثة قواعد الدين الطبيعي.

بل إن العصور الحديثة كلها قراءة أخلاقية روحية ذاتية عقلية تنزيهية للمسيحية الكنسية العقائدية المدرسية، اقترابا من تصورات المعتزلة والفلاسفة المسلمين في نظرية الذات والصفات والأفعال أو في نظرية واجب الوجود. لقد استطاعت العصور الحديثة تحويل المسيحية من الخارج إلى الداخل، ومن العقائد إلى الأخلاق، ومن الشعائر إلى الفضائل، ومن الأسرار إلى بداهات العقول عن طريق التأويل.

إن التأويل هو القاسم المشترك بين الحضارات، لا تكاد تخلو أي حضارة منه، هو عصب الحضارة، وعمودها الفقري. تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب

الحراك الاجتماعى. لا تقطع مع الماضى كما هو الحال فى الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية بل تتواصل معه وتعيد قراءته، تطويرا للماضى وتأصيلا للحاضر، وتحقيقا للتغير من خلال التواصل. تتوحد فيه المناهج اللغوية والتحليلية والظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمنيطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة. بل إن اللسانيات وعلومها مثل السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل. ونظرا لمركزية النص فى الفكر الغربى المعاصر، وفى التراث الإسلامى برزت علوم التأويل وكأنها هى العلوم بالأصالة. واقتربت الفلسفة من الأدب فى علم النص، قراءة النص، تأويل النص، رواية النص، لذة النص، التناص ...الخ.

أعاد التأويل إلى الفلسفة الغربية حيويتها وقدرتها على التأمل والتساؤل والتفلسف من جديد منذ "التأملات فى الفلسفة الأولى" ليكارت و"الآلة الجديدة" لبيكون. لم يقدم مذاهب فلسفية مغلقة، ولا أنساق فلسفية تفسر كل شىء. بل أعطى منهجا للتفكير والبحث، يغوص فى أعماق النص فيكتشف أعماق النفس، ويبصر آفاق العالم. كما أعاد إلى الفكر العربى الإسلامى حيويته، ودفعه إلى تأسيس نهضة عربية ثانية تبدأ من تأويل النص بدلا من القطيعة معه أو الإغراق فيه وشق الثقافة إلى علمانية وإسلامية، عقلية ونصية. ويقتتل الأخوة الأعداء فيما بينهم صراعا حول سلطة النص أو سلطة الحكم. التأويل قادر على الحوار بين الماضى والحاضر، وبين الفرق المتنازعة. يقوم على الاشتباه بالرغم من بحثه عن الإحكام. لا يرفض أحدا بل يحاور كل الناس. يعود بالناس إلى تواضع العارف بعيدا عن غرور المعرفة.

٤ـ تأويل الذات.

وقد يكون التأويل فهما ذاتيا لمعرفة النفس قبل معرفة الآخر موضوعا أو ذاتا. ﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. لذلك كان مطمح الفلاسفة دائما. فتحقيق الوئام المعرفى مع النفس يسبق تحقيقه مع الآخر.

كانت الأحلام والسير الذاتية والاعترافات وأحاديث النفس (المونولوجات) بل والصمت مادة خصبة للتأويل. ففى الحلم يعبر الإنسان عن مكمونات النفس عندما يغيب الرقيب الذاتى والاجتماعى فى حالة النوم ويستيقظ عالم اللاشعور. وظهر فى كل حضارة تفسير الأحلام منذ شيشرون وابن سيرين حتى فرويد.

وفى "الاعترافات" لأوغسطين استرجاع بالذاكرة للسيرة الذاتية منذ أشكال الوعى الأول بالنفس وبالعالم حتى لحظة القص. تكشف عن معانى التجارب الإنسانية ودلالات مسار الحياة. لذلك حرص عديد من الفلاسفة على كتابة سيرهم الذاتية كنوع من تفسير أعمالهم فى الشعور مثل السير الذاتية للغزالى، والكاردينال نيومان، وياسبرز، وجابريل مارسل، ورسل، وعبد الرحمن بدوى أخيرا. وقبله عثمان أمين.

والتأملات نوع من السيرة الذاتية رأسيا وليس أفقيا فى الحديث مع الله أكثر من الحديث مع النفس أو مع العالم. ومنها "الإيمان باحثا عن العقل" لإنسيلم، و"التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت.

ويقوم تحليل النفس على القدرة على الاستبطان، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، والتعبير عن مضمون الشعور. و المنهج الفينومينولوجى قادر على ذلك بعد أن بدأه دلتاى وبرنتانو باعتباره منهجا وصفيا للتجارب الحية قبل أن يصيغه هوسرل منهجا محكما، ويطبقه شيلر فى وصف الظواهر الخلقية والاجتماعية. ومعظم فلاسفة الوجود، فى الجسم عند ميرلوبونتى، وفى الوجود الإنسانى عند جابريل مارسل وهيدجر وياسبرز، وفى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى التجارب الدينية عند بول ريكير.

الذات أيضا نص ولغة ومنطق وتركيب، هى نص لأنها مقروءة، ولغة لأن لها أشكالها فى التعبير، ومنطق لأن لها تداعياتها الخاصة، وتركيب لأنها المكون الرئيسى للشخصية الإنسانية. بل إن قراءة النص بالمعنى الدقيق تعتمد على قراءة الذات باعتبار الذات مرآة كاشفة للنص فى عمليات الفهم والقراءة والتأويل.

تأويل الذات سابق على تأويل الموضوع نصا أو علامة أو حدثا. وإذا كان"التأويل" اشتقاقا يعنى الرجوع إلى الأول، فإن الأول هنا ليس فى تجربة المفارقة أو التعالى، الأول فى اللوح المحفوظ أو العلم الإلهى كما يقول الصوفية بل فى الذات. ومعرفة الذات سابقة على معرفة الغير. ومن لا يعرف ذاته لا يستطيع أن يفهم الغير. لذلك بدأ إقبال بالذاتية كما بدأت بها الفلسفة الترنسندنتالية فى الغرب عند ديكارت وكانط.

وفى الذات يتم انكشاف الآخر فى القصدية. فالذات ليست فقط وجودا فى العالم بل العالم أيضا وجود فى الذات. وبعد فهم الذات صورة ومضمونا، عقلا ومعقولا بلغة القدماء يمكن استئناف التأويل مع العالم الخارجى، عالم الآخرين أو عالم الأشياء.

٥- تأويل العلاقات بين الذوات.

ولما كانت الذات وجودا من أجل الآخرين أصبح التأويل ليس فقط فهما للذات بل أيضا فهما للعلاقات بين الذات، علاقات المحبة والصداقة، والزمالة والجيرة من ناحية أو علاقة الكراهية والعداوة، والمنافسة والوقيعة، والحسد والحقد من ناحية أخرى. فالعلاقات الاجتماعية تدور حول معانى وعواطف وانفعالات ومصالح. وكل سلوك هو تأويل عملى بمعنى ما. لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم السلوكية والعلوم الاجتماعية.

بل إن الجسد له لغته الخاصة فيما يعرف بلغة الجسد، حركات الإيماء والإشارة، وتحريك الأصابع والأيادى والأذرع والرأس بل والجسد كله كما هو الحال فى التمثيل الصامت والرقص الإيقاعى من أجل الإيحاء بالمعانى إلى المشاهد، ونقل التجربة الجمالية له.

ليس التأويل حرفة أو صنعة، حرفة تأويل النصوص للمفسر أو صنعة تحليل المضمون للأستاذ الجامعى، لا تخرج عن النص والكتاب، تخصص دقيق فى

الجامعات. تقام حوله الرسائل وتصدر عنه الكتب بل هو شأن يتعلق بالحياة اليومية وطريقة تعامل، إحداث أفعال وردود أفعال. التأويل عمل يومى مع الذات ومع الغير، مع النفس ومع الآخرين. هو أسلوب تعامل ومنهج حوار. يتنفس الناس التأويل كل يوم، ويذهبون إلى ما وراء الألفاظ. فقد تعنى "نعم" "لا"، وقد تعنى "لا" "نعم". وسكوت البنت دليل على رضاها.

لقد جعل هوسرل العلاقات بين الذوات مجرد تجربة معرفية مشتركة، نوعا جديدا من الموضوعية تعنى تطابق تجربة الفرد مع الفرد الآخر فى تحليل مشترك لعالم الماهيات وليس تطابق الفكر مع الواقع المادى كما هو الحال فى التطابق التقليدى فى العلوم الطبيعية.

لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم الاجتماعية، وكانت الظاهرة الاجتماعية تكوينا ذهنيا Mental construct. الواقع بنية اجتماعية، والبنية الاجتماعية تكوين ذهنى. والسلوك الاجتماعى تعبير عن هذا التكوين الذهنى.

التأويل إذن له طابع عملى، الخروج من الفهم إلى الفعل. وهو معنى العزف فى الموسيقى، فالعازف هو المؤول للنوتة الموسيقية Interprete. والرسول عندما كان يتهجد ليلا كان "يتأول القرآن" أى يحوله من نص مدون أو مقروء إلى حركة وفعل وسلوك.

الصراعات الاجتماعية كلها صراعات تأويلات وليس مجرد اختلاف رؤى أو صراع مصالح. والعلاقات الاجتماعية كلها تحققات لمفاهيم وتصورات. وكما يولد الإنسان فنانا وشاعرا ثم يتحول الفن إلى دين فإنه يولد أيضا مؤولا عندما يعود الدين إلى نشأته الأولى فى الفن.

٦- تأويل الطبيعة.

ولما كانت الذات وجودا فى العالم فإن الشعور أيضا يكون فى علاقة مع الطبيعة بتوسط الظواهر الطبيعية مباشرة أو بالعلامات التى تشير إليها. فالنص ليس

فقط النص المدون فى صياغة وقول بل قد يكون العلامة المقروءة، والإشارة الدالة. فإشارات المرور تقوم بوظيفة اللغة فى الأمر والنهى. وبالرغم من أن عالم الطبيعة خارج الذات إلا أنه فى علاقة معها على التبادل، وهو ما سمته الفينومينولوجيا القصدية أو الإيحاء المتبادل. وقد تتعدد المعانى، وتتشعب الدلالات وفى نفس الوقت تتجه كلها إلى دلالة واحدة. فالتنوع يقود إلى الوحدة. وهو ما اعتمد عليه علماء الكلام فى إثبات وجود الله.

بل إن ظواهر الطبيعة كلها علامات لها دلالات كما هو معروف فى علم العلامات (السيميائية) أو الدلالات (السميوطيقا). الأرض والنبات والحيوان والأفلاك والإنسان بينها علامات لها دلالات. الأرض للسعى والكد والكدح والإعمار. والنبات للطعام والزينة. والحيوان أيضا للغذاء والانتقال. والأفلاك للإنارة ليلا والاهتداء بها فى السير، والإنسان مركز الكون، وكل شىء فيه مسخر له. وقد لاحظ ذلك إخوان الصفا والشعراء، وكل الاتجاهات الهرمسية، والقبالا اليهودية بل واستمر التيار فى الغرب فى بدايات العصر الحديث عند يعقوب البوهيمى وسويدنبرج.

وبلغ التيار الذروة فى الرومانسية التى وحدت بين الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج فى فلسفة الهوية، والروح والتاريخ كما هو الحال عند هيجل فى "ظاهريات الروح".

إن فلسفة العلم تأويل مؤقت للطبيعة طبقا لمعطيات العلم. تقف عند مستوى التصورات والمفاهيم. هو نوع من التأويل العقلى المحدود دون أن يتحول إلى "شاعرية العلم" باستثناء باشلار وبعض الغنوصيين الجدد.

إن التأويل هو الذى يحمى الطبيعة من التحول إلى نماذج رياضية ومعادلات حسابية ونماذج رياضية. فهذا إعمال للعقل الصورى فى الطبيعة المادية، طرف فى مواجهة طرف، وكلاهما نقيضان وقرينان، مختلفان ومتشابهان، متغايران ومتحدان، الصورة والمادة، الشكل والمضمون، الرياضيات والفيزياء كما هو الحال فى الفيزياء

المعاصرة منذ النظرية النسبية.

وهو الذى يحمى الطبيعة أيضا من التجريبية الساذجة والمباشرة فى التعامل معها. التأويل هو الذى يحول الطبيعة المادية إلى صورة فنية أو تصور فلسفى حتى يستطيع العقل أن يتعامل معها فتقل المسافة بين الذات والموضوع.

التأويل هو القادر على إدراك دلالات الطبيعة وفهم معانيها حتى يعيش الإنسان فيها فى وئام معرفى، وألفة سلوكية. لا يكون فيها غريبا، ولا تكون هى غريبة فيه. أما تسخير قوانين الطبيعة، وسيطرة الإنسان على الطبيعة طبقا لنموذج "الإنسان سيد الطبيعة" فهو قفز على التأويل واتجاه مباشر نحو المنفعة مما يدمر الطبيعة ويلوثها، ويوقع الإنسان فى الاغتراب الطبيعى الذى لا يقل أهمية عن الاغتراب الدينى.

٧ـ تأويل الزمان (التاريخ).

ولما كانت الذات وجودا زمانيا فى التاريخ وكان الزمان متصلا بين الماضى والحاضر والمستقبل مع توهم الانفصال كانت مهمة التأويل تحقيق هذا التواصل بين الماضى والحاضر وإعادة قراءة القديم فى مرآة الجديد، وتراءى الجديد فى مرآة القديم. فالظاهريات حركة مزدوجة تقدمية – تراجعية Progressive - Regressive فى آن واحد، من البداية إلى النهاية، ومن النهاية إلى البداية. التأويل هنا ضد القطيعة المعرفية التى وردت من باشلار وفوكو فى الثقافة العربية المعاصرة خاصة فى المغرب ثم أصبح تعبيرا سحريا مع "النظام المعرفى" و"الإبستيمة" فى المغرب والمشرق.

مهمة التأويل هنا تجاوز مسافة الزمن والتطور والتاريخ، والعيش فى البنية من الزمان إلى الخلود، ومن التاريخ إلى الميتافيزيقا.

وتلك وظيفة قصص الأنبياء فى مسار واحد فى التاريخ، من آدم حتى محمد لرؤية البنية والاكتمال، ومن محمد إلى آدم لرؤية النشأة والتطور. فقد أوّل المسيح

الوصايا العشر، وقدم قراءة مسيحية لليهودية. وهذا هو معنى الإكمال "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". وقدم محمد قراءة شاملة لتاريخ الوحى فى آخر مرحلتين كبيرتين له، اليهودية والمسيحية، الشريعة والمحبة، ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. ولئن صبرتم فهو خير للصابرين﴾.

إن أحد مكتسبات الفلسفة المعاصرة بل وأحد أسباب نشأتها وازدهارها هو رؤية القديم فى فى مرآة الجديد بعد أن حاول ديكارت أن يفصل بينهما من أجل إنهاء العصر الوسيط والبداية ببداية جديدة خالصة، من العلم وليس من المعلومات، من اليقين الداخلى وليس من الصدق الإلهى. وكان عصر النهضة قبل ذلك بقرن قد جاهد فى سبيل القطيعة لاستحالة المصالحة بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس من ناحية وبين مكتشفات العلم الحديث عند كبلر وجاليليو من ناحية أخرى، وبين الحق الإلهى أو الثيوقراطية فى العصر الوسيط من ناحية والعقد الاجتماعى والدستور والبرلمان فى العصر الحديث من ناحية أخرى.

ونظرا لقوة الانقطاع بين القديم والجديد فى عصر النهضة وبداية النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر وبلوغه الذروة فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين فى "مدرسة الأشكال الأدبية" بدأ العود إلى اكتشاف النص ورد الاعتبار له وإنشاء علم بأكمله خارجا من الهرمنيطيقا التقليدية وهو "علم النص" وبعض علوم اللغة المساندة مثل "علم العلامات" "السميوطيقا"، وعلم الدلالات "السيمانطيقا"، ودراسة ظواهر "التناص"، والقص.

وتتم "القراءة" داخل الحضارة نفسها وداخل المدرسة نفسها لإثبات وحدتها الثقافية مثل تأويل اسبينوزا لديكارت فى "مبادئ فلسفة ديكارت"، وتأويل الفلاسفة بعد كانط لكانط مثل فشته وهيجل وشلنج وشوبنهور، ثم تأويل الكانطيين الجدد لكانط مثل كوهين وناثورب وكاسيرر وجادامر وماركوز، وتأويل الهيجليين الشبان لهيجل مثل شترنر وماركس وباور وشتراوس، وتأويل هيدجر لنيتشه وهوسرل وشلنج ودنز سكوت وهيلدرلين وهيجل، وتأويل فلاسفة الوجود

للظاهريات عند هوسرل مثل هيدجر وياسبرز وميرلو بونتى وسارتر ومارسل وغيرهم.

وقد يكون التأويل بين ثقافتين متعاصرتين كالفرنسية والألمانية داخل الحضارة الواحدة، الحضارة الغربية مثل تأويل ميرلو بونتى لجولد شتين فى "بنية العضو الحى"، وتأويل رينوفييه فى فرنسا لكانط فى "الكانطية الجديدة"، وكروتشه فى إيطاليا لهيجل، وبوزانكيه وماكتاجارت لهيجل فى بريطانيا، وروزمينى لكانط فى إيطاليا، وكيركجارد لهيجل فى الدانمارك... الخ.

وقد يمتد التأويل كى يصبح بين حضارتين، حضارة جديدة تؤول حضارة قديمة. فالفكر الإنسانى جامع بين الحضارات وذلك مثل تأويل ناثورب لنظرية المثل عند أفلاطون، وتأويل جادمر لأفلاطون، وتأويل هيدجر لأرسطو، وتأويل مارسل لسقراط وتسمية فلسفته "السقراطية الجديدة"، وتأويل حكماء المسلمين لفلاسفة اليونان.

إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذى يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعى من خلال القارئ. سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو خوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات.

الفصل الثانى

الفلسفة
فى مصر والوطن العربى

- أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر.
- الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام.
- المصادر الفكرية للعقلانية فى الفكر العربى المعاصر.
- مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير.
- هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربى المعاصر؟
- نحو تنوير عربى جديد.
- دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى.

أزمة الإبداع الفلسفي في مصر

١- الإبداع الفلسفى بين التجربة الذاتية والواقع الإبداعى.

أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر مسؤولية فردية وجماعية وتاريخية فى آن واحد. فالإبداع أولاً إبداع فردى حتى ولو كان المجتمع مقلداً، وكانت المرحلة التاريخية كلها حفظاً وتدويناً. الوعى الفردى له استقلاله عن الوعى الجماعى. وهو قادر على خلق ظروفه الخاصة للإبداع حتى ولو كانت الظروف العامة غير مواتية أو أن المرحلة التاريخية كلها أقرب إلى النقل منها إلى الإبداع بصرف النظر عن مصدره، القديم أو الجديد، الأنا أو الآخر، لذلك كان المبدعون سباقين على عصرهم أو كانوا معبرين عنه. وقد يتم الإبداع فى مرحلة الإفلاس التاريخى أو فى مرحلة الزخم التاريخى.

والإبداع الفلسفى بطبيعته أكثر تعقيداً وصعوبة من الإبداع الأدبى، فى القصة والرواية والشعر. وهو الملاحظ فى مسار الإبداع منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. فبينما ازدهرت "فنون الأدب" إلا أن "أم العلوم" ما زالت متأخرة عنها. وربما لأن الأدب وخاصة الشعر هو ثقافة العرب الأولى والأخيرة، قبل الإسلام وبعده فى مرحلة توقف الحضارة عن الإبداع عندما تمت صياغة العلوم الإسلامية فى معظمها شعراً حتى تعيها الذاكرة

(*) ندوة البحث الفلسفى فى مصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٦-٢٧ فبراير ٢٠٠٠.

بعد أن تم إبداعها عقلاً فى فترة الازدهار الأولى. فغياب الإبداع الفلسفى الظاهر فى الفلسفة لا يعنى غياب الإبداع الثقافى والحضارى العام بل يعنى فقط تأخر الإبداع في الخطاب الفلسفي المحكم كنوع أدبي.

ومن الصعب التمييز فى الإبداع بين مظاهره ومؤشراته من ناحية وأسبابه ودوافعه من ناحية أخرى. فالإبداع عملية عضوية واحدة، لا يتمايز فيها الشكل عن المضمون، والمظهر عن الباعث، والمؤشر الخارجي عن الدافع الداخلي.

كما أنه يصعب التفرقة بين "أزمة" الإبداع الفلسفى و"شروط" الإبداع الفلسفى. فكلاهما خطاب واحد مرة بالسلب ومرة بالإيجاب فى جدل الغياب والحضور. فالأزمة نتيجة لغياب الشرط وحضور الشرط هو الطريق لتجاوز الأزمة[1].

ومن الصعب أيضاً التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. بين الدراسة التقريرية الوصفية عن أزمة الإبداع الفلسفى كما يشعر به الكثير فى مصر وبين الوضع المعيارى لهذه الأزمة فى حد ذاتها كموضوع مستقل. ويمكن الجمع بين المستويين فى علاقة جدلية بين الواقع والفكر، بين الوصف والمعيار.

ويصعب أيضاً التفرقة بين أوضاع أقسام الفلسفة فى مصر، مقرراتها ومناهج التدريس فيها وتكوين أساتذتها وبين الإبداع الفلسفى النظرى فى حد ذاته. فالأولى الأساس المادى للثانية. والثانية النتيجة الطبيعية للأولى. ويمكن أيضاً الربط بين الاثنين فى تفاعل جدلي بين الحوامل المادية للإبداع وعمليات الإبداع ونتائجه.

---

(١) انظر دراستنا السابقة عن الإبداع: أ- موانع الإبداع. ب- شروط الإبداع الفلسفى. جـ- تجديد اللغة شرط الإبداع. د- الشىء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٧٩-٢١٦.

وأخيراً يصعب التفرقة بين التجربة الشخصية فى الإبداع الفلسفى وبين أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر، بين الذاتى والموضوعى. ولما كان الموضوع تجربة ذاتية حية، وكانت الذات واعية بالموضوع فإنه يمكن وصف أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر بتحليل التجارب الحية التى تكشف عن جانبها الذاتى والموضوعى.

٢ـ الشرط الأول للإبداع الفلسفى.

ويتطلب البحث الفلسفى شيئين: **الأول مادة علمية** يقوم الباحث بتحليلها والكشف عن مكوناتها ومعرفة الجديد منها. هنا يكون البحث الفلسفى أقرب إلى تاريخ الفلسفة منه إلى الفلسفة. وحجته "الموضوعية" و"الحياد" و"الأمانة العلمية" و"منهج البحث العلمى". فتصبح الفلسفة فرعاً من علوم التاريخ أسوة بالتاريخ الاجتماعى أو السياسى أو الاقتصادى أو تاريخ أى شئ. فالفلسفة "موضوع" له تاريخ. والباحث يرصد نشأة هذا الموضوع وتطوره. والثانى رؤية فلسفية تؤول المادة العلمية وتعبر عن المسكوت عنه خلف المنطوق به. تتجاوز المنهج التاريخى إلى مناهج أخرى أكثر فعالية فى التعامل مع الموضوع، بنيوية أو جدلية أو ظاهراتية أو تحليل مضمون. كما تقوم على افتراض يتم التحقق منه أو على قراءة تنقل النص من لحظة تأليفه الأولى إلى لحظات أخرى متجددة على الدوام. هنا يتحول الباحث من مؤرخ للفلسفة إلى فيلسوف، ومن عارض لبضاعة غيره إلى مشارك فى صنعها بالرغم من الاتهام الشائع بالذاتية والشخصية. والنماذج عديدة من التاريخ على ذلك[1].

---

(١) من التراث القديم "الجمع بين رأيى الحكيمين"، "فلسفة أفلاطون"، "فلسفة أرسطوطاليس" للفارابى، وكل شروح الفلاسفة وتلخيصاتهم وجوامعهم على الفلسفة اليونانية. ومن التراث الغربى "مبادئ فلسفة ديكارت لاسبينوزا"، "الاختلاف بين مذهبى فشته وشلنج"، "محاضرات فى تاريخ الفلسفة" لهيجل، وكل قراءات المعاصرين للفلسفة الحديثة مثل قراءات هيدجر لكانط وشلنج وهوسرل ونيتشه.

فأحد مظاهر أزمة الإبداع هو حضور الشق الأول، العرض التاريخى، على حساب الشق الثانى وهو الموقف الفلسفى. والحجة أن الموضوع مجهول، والعلم به واجب، والساحة فارغة، والطلب كثير ومهمة العالم نقل المعلومات، تأليفاً أوترجمة أو تحقيقاً فى بداية فترة حضارية جديدة تحتاج إلى مزيد من العلم والاطلاع. فلا جديد بلا قديم، ولا إبداع بلا مصادر. هو تراث الأمة الذى يخرج من الماضى السحيق ويعود إليها فى الحاضر مؤثراً فيها، ويعطيها العزة والفخر وهى تقاوم الاستعمار وتعمل على النهوض، وهو برهان لديها على إنها أبدعت فى الماضى. مما قد يحقق لها تعويضاً عن أزمة الإبداع فى الحاضر. والأجداد رصيد للأحفاد فى حوار مستمر للأجيال.

والحقيقة أن هناك فرقاً بين المعلومات والعلم. فالمعلومات معروفة سلفاً، ومدونة فى المكتبات وفى طرق التدوين الإلكترونى الحديث. وتعنى ثورة المعلومات هنا حسن تنظيمها وتسهيل سبل الحصول عليها دون إضافة جديد. أما العلم فهو الذى يستنبطه العالم من بين السطور، هى العلاقة الجديدة بين الظواهر المعروفة. المعلومات معروفة عند البعض دون البعض الآخر، والعلم غير معروف عند الجميع. مهمة الأولى نشر العلم، ومهمة الثانية تقدم العلم.

اكتفى البحث الفلسفى بنقل العلم دون إبداع المعلومات لأنه أسرع فى التأليف وأكسب فى التوزيع. وظهر "الكتاب المقرر" الذى ينقل العلم من المدونات السابقة إلى كتاب الأستاذ المقرر، ومنه إلى "كشكول" الطالب ومنه إلى ورقة الإجابة ومنه إلى قارعة الطريق. وقامت دور النشر لتسعى وراء الكتب المقررة نشرا وتوزيعاً فهى أربح من الكتاب الثقافى والعلمى. بل وقام بعض الأساتذة بالنشر على نفقتهم الخاصة وتوزيع الكتاب المقرر مع "فراشى" الأقسام أخذا للربح كله دون مشارك الناشر صاحب رأس المال والذى يقوم بالتوزيع.

وان استعصت الإعارات الخارجية لشدة التنافس عليها أو لاستكفاء الجامعات العربية الجديدة أو لخروج جيل وطنى من بلدانها تكفى دون حاجة إلى هجرة العقول لم يبق إلا التوزيع الداخلى للكتاب المقرر خاصة فى الأقسام ذات الأعداد الكبيرة، والانتدابات ليس من أجل نشر العلم أو حتى المعلومات بل من أجل زيادة نسبة التوزيع للكتاب المقرر. بل أن بعض الكليات يرفض فيه الأساتذة الإعارات لأن الدخل من توزيع الكتاب المقرر أعلى وأكبر. بل أن البعض يتنازل عن أجر الساعات المنتدب لها. فتوزيع الكتاب المقرر فيه تعويض كبير بل إن البعض "يدفع" لأصحاب النفوذ حتى يتم انتدابه، كالتاجر الذى يدفع المصاريف من أجل الربح الوفير.

ليس المشتغلون بالفلسفة متفرجين وليسوا أصحاب دار، نقلة بضاعة وليسوا منتجى صناعة، وأخلاق التجار ليست كأخلاق الصناع كما يلاحظ ابن خلدون. ويمكن العيب على هذا ونقد ذلك وكأن الناقد ليس جزءاً من تاريخ العلم يحمل المسؤولية كما حملها القدماء أو المحدثون إذا وجد عيباً أصلحه. وإذا وجد نقصاً أكمله كما فعل القدماء فى تراكم فلسفى متصل. ووعى تاريخى متزايد. فالغزالى يكتب تهافت الفلاسفة وابن رشد يكتب "تهافت التهافت" والخياط يرد على ابن الراوند الملحد. البعض يكفر ابن عربى والبعض الآخر يبرؤه. ابن باجه يعيد قراءة الفارابى، وابن طفيل يعيد تأويل ابن سينا، والمغرب يطور المشرق. بل لقد نشأ علم آداب المناظرة لذلك.

وقد فعل المحدثون فى الغرب نفس الشئ، واسبينوزا يقرأ ديكارت، والكانطيون، فشتة وهيجل وشلنج وشوبنهور يعيدون بناء كانط. والهيجليون اليساريون، فيورباخ وشترنر وباور وماركس يقلبون هيجل رأساً على عقب. وفلاسفة الوجود يخرجون على هوسرل ويطلقون أحكاماً على الوجود.

فـإذا كـان الإبـداع الفلسـفى مشـروطاً بـالموقف الفلسـفى أو الرؤيـة الفلسـفية فإن أزمـة الإبـداع تتمثـل فـى غيـاب هـذه الرؤيـة وهـذا الموقـف. ولا يكفـى فـى ذلـك إعـلان المحبـة والكراهيـة أو المـدح والهجـاء للفلاسـفة أو المـذهب أو المنـاهج بـل الموقـف الفلسـفى الـذى يعبـر عـن العصـر، والرؤيـة الفلسـفية التـى تعبـر عن الموقف الحضارى.

ويسـهل نقـل العلـم الجـاهز مـن القـديم أو الجديـد. والجديـد أفضـل مـن القـديم وأكثـر نـدرة لمـا يتطلبـه مـن علـم باللغـات الأجنبيـة وصـعوبة الحصـول علـى المراجـع. كمـا أن التعامـل مـع الغـرب الحـديث أكثـر حداثـة مـن التعامـل مـع الموروث القديم.

ويـتم اسـتعمال مـنهج العـرض، عـرض الشخصـيات أو المـذاهب، التيـارات أوالمنـاهج عرضـاً موضـوعياً للتعريـف بـالآخر فـى أرض قاحلـة. ويسـعد المؤلـف أن يتحـد مـع موضـوعه ويعـرف بـه. فـلا يـذكر واحـد إلا ويـذكر الآخـر[1]. بـل أن المنافسـة إلـى حـد الغيـرة قـد تحصـل عنـد الـبعض إذا مـا ظهـرت دراسـة أخـرى لمؤلـف اخـر فـى نفـس موضـوعه الـذى عُـرف بـه، وكـأن السـوق لا يتحمـل أكثـر من بضاعة واحدة.

فـإذا شـعر العـارض بـأن المـذهب المعـروض جزيـرة منعزلـة وافـدة فـى محـيط مـوروث وأنـه لـم يحـل قضـية الصـراع بـين الوافـد والمـوروث يحـاول أقلمـة الوافـد فـى إطـار المـوروث، تعريـب الوافـد أو أسـلمته. فتنشـأ "الشخصـانية الإسـلامية" أو"الوجوديـة العربيـة" أو "الماركسـية العربيـة" أو "الاشـتراكية العربيـة"، تـروج للمـذهب الغربـى بمـادة إسـلامية عربيـة منتقـاة كمـا

(١) وذلـك مثـل عثمـان أمـين وديكـارت وكـانط، وبـدوى وهيـدجر، وزكـى نجيـب محمـود والوضـعية المنطقيـة، وزكريـا إبـراهيم والوجوديـة، ومحمـود قاسـم والرشـدية، وأبـو العـلا عفيفـى وابـن عربـى، وعبـد الحميـد صـبره وابـن الهيـثم، والحبـابى ومونييـه، وبعـض المفكـرين المغاربـة وابـن خلـدون، وابـو ريـدة والكنـدى، ومحسـن مهـدى والفـارابى، ومعـن زيـادة، أو ماجـد فخـرى وابـن باجه، ومحمود أمين العالم والماركسية.

هو الحال فى "أسلمة" العلوم. فينتزع المذهب الغربى عن سياقة التاريخى فى الغرب ويزرعه فى سياق تاريخى آخر مع تبريرات أخرى منتقاة خارج سياقها التاريخى[1].

ويرجع ذلك إلى عدم إدراك دقيق للصلة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، بين علوم العجم وعلوم العرب، بين المنطق والنحو، بين الوافد والموروث. فعرض المذاهب والمناهج والشخصيات إنما هو نشر لعلوم الوسائل دون استعمالها لتطوير وفهم وتأويل علوم الغايات. فالوافد الغربى ليس موضوعاً للتأليف فى حد ذاته لأنه مجرد آلة. ولا يُقرن فى تأليف كموصوف ثم توضع له صفة عربية أو إسلامية. بل هو مجرد أداة أو وسيلة لتطوير الموروث وجعله أكثر عقلانية إذا كان الوافد يونانياً، وأكثر سياسياً إذا كان الوافد فارسياً. ومن ثم يكون التعامل مع الفلسفة الغربية الحديثة ترجمة وشرحاً وتلخيصاً وعرضاً وتأليفاً ونقداً جزءاً من علوم الحكمة القديمة فى لحظة تاريخية ثانية، لحظة الغرب الحديث، وريث اليونان القديم.

ومن ثم فوضع حد فاصل بين التخصصات الفلسفية أحد مظاهر أزمة الإبداع، يونانية وإسلامية وحديثة وفلسفة علوم ومناهج بحث وعلوم إنسانية. فقدماء الحكماء كانوا ذوا ثقافتين يونانية وإسلامية. بل أن الفلسفة بالضرورة تتضمن تزاوج ثقافتين من أجل تجاوز ثنائية الثقافة إلى وحدة الثقافة. إنما الفقهاء وحدهم هم الذين تصوروا تعارضا بين الوافد والموروث، بل فريق واحد منهم وهم أهل السلف الذين رجحوا أساليب القرآن على منطق اليونان أو أهل اللغة الذين جعلوا المنطق نحو العرب،

(١) مثال ذلك "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" لحسين مروة، "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" لعبد الرحمن بدوى، "الشخصانية الإسلامية" لمحمد عزيز الحبابى أو "الجوانية" لعثمان أمين وهى قراءة عربية إسلامية للفلسفة الترنسندنتالية عند كانط أو "أسلمة العلوم" لإسماعيل راجى الفاروقى.

والنحو منطق اليونان[1].

وقد يصل الأمر في الممارسات العملية إلى أهواء البشر والصراع على ساعات الدرس والإشراف على الرسائل حتى تحولت التخصصات إلى جزر منعزلة لكل منها ربان قديم ولا يجوز لمتخصص أخر مزاحمته أو الحط على شطآنه.

٢ـ الشروط العرضية للإبداع الفلسفي.

وغياب الإبداع الفلسفي الفردي الملموس قد يكون صورة مصغرة عن غياب التخطيط العام وإعداد خطة شاملة للبحث الفلسفي في مصر تقوم بها مختلف الأقسام في الجامعات أو قسم واحد في جامعة واحدة بناء على احتياجات العصر، لتفادي التكرار، والدخول في الموضوعات البكر والأكثر فائدة للمرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع. لم يكن الاختيار الفردي بالضرورة عشوائياً بل كان بناء على إحساس فردي بحاجات العصر، الوضوح والتميز للتأليف في ديكارت، أو إعلاء الداخل على الخارج لاختيار الفلسفة الترنسندنتالية، أو الدقة في تحليل الخطاب لابراز الوضعية المنطقية، أو دفاعاً عن حقوق الإنسان، حياته ووجوده وراء التبشير بالإنسانية والوجودية، أو ترجمة اسبينوزا دفاعاً عن سلطة العقل في النظر والنقد وعن حرية الفكر وديمقراطية الحكم، "مواطن حر في جمهورية حرة".

ما زال الواقع العربي الراهن في حاجة إلى تخصيب جديد من "فشتة فيلسوف المقاومة" كي يعرف الفكر العربي كيف يقاوم في عصر الاستسلام وإلى "مدرسة فرنكفورت" ليعرف أهمية البحوث البينية بين الفلسفة وعلم

---

(١) وذلك مثل الشهرستاني في "مصارع الفلاسفة"، والغزالي في "تهافت الفلاسفة". واحمد بن حنبل وابن تيمية وابن الصلاح والسيوطي.

النفس والاجتماع والثقافة والسياسة والتاريخ والجمال، والرومانسية الألمانية لمعرفة كيفية التوحيد بين الروح والطبيعة، المثال والواقع بدلاً من الإغراق فى الثنائيات الدينية القديمة: الله والعالم، النفس والبدن، الحياة والموت، الدنيا والآخرة... الخ.

وما زال الواقع العربى الراهن فى حاجة إلى تفاعلات جديدة بين مدارس الموروث وتياراته الفكرية، نقد الأشاعرة بالمعتزلة، ونقد الاعتزال القديم بالاعتزال الجديد، ونقد الفقه النظرى بالفقه المالكي، وتطوير الفقه القديم ونقله من فقه النساء والعبيد والغنائم الصيد إلى فقه الثورة والعدالة الاجتماعية والتنمية والعلاقات الدولية، ونقد الإشرافية عند الفارابى وابن سينا بالعقلانية عند الكندى وابن رشد ثم نقد العقلانية القديمة بالعقلانية الاجتماعية الجديدة.

وكما ظهر الإبداع القديم فى رؤية الموضوع ذاته ثم مراجعة الأدبيات القديمة عليه كما هو الحال فى "الجوامع" عند ابن رشد فقد يكون شرط الإبداع الحالى هو التحول من النص إلى الواقع، ومن الأدبيات حول الموضوع إلى الموضوع نفسه، ومن اللغة إلى الوجود. صحيح أن أحد مراحل الإبداع هو التأويل أى التخلص من أحادية النظرة فى فهم النص والتحرر منه كسلطة ثابتة من أجل إفساح المجال للتعددية فى الفهم طبقاً لحركة الواقع ومراحل التاريخ. والتأويل فى النهاية خطوة نحو التحرر من النص كلية إلى رؤية الواقع نفسه دون توسط نظارة للتكبير أو التصغير أو التلوين. فالتأويل يتضمن حركتين العودة إلى الأصل الأول طبقاً للمعنى الاشتقاقى للفظ سواء كان ذلك فى الوجود أو العودة إلى الأشياء ذاتها كتجارب حية فى الشعور.

لا يتعلق الأمر بالإمكانيات العلمية والمادية وحدها بل يتعلق برؤية الباحث ووعيه الفلسفى. صحيح أن نقص الدراسة باللغات الأجنبية عامل مؤثر

فى معرفة الأعمال الفلسفية فى مظناها الأولى. ومع ذلك هناك ترجمات متعددة للنصوص اليونانية باللغات الأوروبية الحديثة. كما وجدت ترجمات عربية قديمة لها قرأها قدماء الفلاسفة وأبدعوا دون معرفة باليونانية. كما ترجمت أمهات النصوص فى الفلسفة الغربية إلى كافة اللغات الأوروبية وإلى العربية أيضاً. فليس القصور فى الأدوات. وليست هى العامل الحاسم فى أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر.

وصحيح أيضاً أن توافر المصادر الأصلية والمراجع الأساسية شرط ضرورى للمعرفة ولكنه شرط غير كاف. فكثيرا ما تمت الابداعات الفلسفية داخل السجون مثل جرامشى وسيد قطب فى بعض أجزاء "فى ظلال القرآن" أو فى الخنادق مثل فتجنشتين وبونهوفر. يتطلب الإبداع التركيز على النفس والتأمل الذهنى وقلب النظر والتفكير فى الموضوع كتجربة حية لإدراك ماهيته. بل أن كثرة الاعتماد على المدونات يحيل البحث إلى مجموعة متراصة من الأدبيات، قال يقول، كبديل عن الموضوع ذاته. لذلك شرح ابن رشد النص اليونانى ثلاث مرات، التفسير على مستوى اللفظ، والتلخيص على مستوى العبارة، والجوامع على مستوى الموضوع[1]. وكان برجسون يقرأ كل شئ حول الموضوع ثم ينساه. ثم يركز الحدس على الموضوع ذاته لرؤيته. وكان شعار هوسرل "العودة إلى الأشياء ذاتها".

وصحيح أيضاً صعوبة الأحوال الاقتصادية للباحثين، وأن البحث العلمى لم يعد طريقاً للاستقرار المادى على عكس نشاطات اقتصادية أخرى تقوم على العمل اليدوى فى أحسن الأحوال وعلى المضاربات وأسواق المال والتجارة والوكالة والعمولات فى الأحوال الشائعة. ولكن وضع ذلك فى إطار عام لسياسة الأجور فى الدولة بالاضافة إلى الدخل الاضافى من النشاطات الثقافية الحرة تجعل المشتغلين بالفلسفة فى إطار من التوزيع الدخل القومى

(١) انظر كتابنا: "من النقل إلى الإبداع" . جـ١ النقل جـ٣ الشرح، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

العام من الطبقة المتوسطة العليا التي يزداد دخلها عن الطبقة الدنيا عشرات المرات.

والتاريخ يشهد على أن الإبداع الفلسفي بل أي إبداع لم يكن مشروطاً بالمستوى الاقتصادي للمبدع. غادروا الدنيا وهم مثقلون بالديون، يعيشون عيشة الشظف والضنك. لا يتطلب الإبداع بالضرورة الحياة في القصور كأمير الشعراء بل قد يخرج من الحواري والشوارع والأزقة والنجوع، من حياة البؤساء ومعهم. صحيح أن الفلسفة كانت بنت القصور، وزينة البلاط، ومسرة الخلفاء، ولكن أئمة الشيعة، متكلمين وحكماء، شاركوا في الثورات الشعبية، عاشوا فقراء، واستشهدوا فقراء.

إن الأوضاع الحالية للفلسفة كمؤسسات علمية قد تكون أحد عوامل غياب الإبداع الفلسفي في مصر لما يسودها من "شللية" خاصة شبكات الجامعات الإقليمية حيث لا معيار ولا محك علمي بل العلاقات الشخصية وإمدادات الصراع بين الكبار بين صغار الباحثين. فنشأت "الشللية" منذ الدراسات العليا حتى الأستاذية. وتحولت الفلسفة في مصر إلى مهنة وليست رسالة، إلى حرفة وليست قضية، إلى صناعة كما يقال حالياً في مشاريع "صناعة الثقافة" في عصر العولمة واقتصاديات السوق، ومنظمة التجارة العالمية.

وبالرغم من كثرة الحديث عن الجامعات والمجتمع ومؤتمرات تطوير التعليم والمجلس القومي للتعليم إلا أن التوجه الرئيسي في البلاد ما زال هو الفصل بين الجامعة والمجتمع، بين هموم الفكر وهموم الوطن. لا جامعة في السياسة ولا سياسة في الجامعة مثل لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين. مما أحدث فراغاً سياسياً في الجامعة وبالتالي في البلاد. فإذا ما نشطت الجامعة سياسياً، طلاباً وأساتذة وكانوا من المعارضة الإسلامية أو الناصرية التقدمية العامة بدأ التلويح بالعقاب بشطب المرشحين لانتخابات

اتحادات الطلاب أو بالتنبيه على الأساتذة أو فصلهم كما حدث فى الجمهورية الأولى فى مارس ١٩٥٤ ثم فى الجمهورية الثانية فى سبتمبر ١٩٨٠.

وفى تاريخ الفكر البشرى لا فرق بين هموم الفكر والوطن. فقد ناقش سقراط السوفسطائيين، وحاور البسطاء فى الأسواق ونقد تعدد الآلهة ومظاهر النفاق فى السلوك الاجتماعى. وحاول أفلاطون بناء مدينة فاضلة، وعارض اسبينوزا النظم الثيوقراطية فى التاريخ السياسى عامة واليهودى المسيحى خاصة. ودخل فلاسفة التنوير، مثل فولتير، السجون. وأحدثوا الثورة الفرنسية فى العقول قبل أن تستولى جماهير باريس على سجن الباستيل. وكان ماركوز وراء ثورة الطلاب والمثقفين فى مايو ١٩٦٨. ويحاكم رسل وسارتر أمريكا على جرائمها فى فيتنام.

وتاريخ شهداء الفكر فى الموروث الثقافى أيضاً ما زال حاضراً فى الأذهان، استشهاد المعتزلة الأوائل مثل الجعد بن درهم ضد اغتصاب الأمويين للسلطة، وصلب الحلاج دفاعاً عن المظلومين والمهمشين مثل القرامطة، ونكبة ابن رشد، وشنق سيد قطب. وقد كان مصير فقهاء المسلمين إما البلاط والخلعة والصرة من ناحية أو السجن والتعذيب من ناحية أخرى كما وقع لابن حزم.

وقد يكون غياب الجمعيات الفلسفية النشطة المؤثرة الفعالة والمنتديات الفكرية وحلقات البحث أحد أسباب أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر. ففى هذه الأروقة عادة تنشأ الاتجاهات الفلسفية، والآراء، والآراء المضادة. ويخلق الجو الفلسفى الذى ينشأ فيه المفكرون الشبان. ويسود الفكر الإعلامى الفكر الفلسفى. والخوف من تنشيط المجتمع فكرياً مبنى على الخوف من تنشيط المجتمع سياسياً. فالسياسة ثقافة، والثقافة سياسة.

ويبدو أن أحادية الطرف، وامتلاك الحقيقة ما زال هو القاسم المشترك بين الجميع، أفراداً وجماعات، مفكرين وسياسيين. فللوحدة

الأولوية على التنوع والاختلاف، مع أن حق الاختلاف حق شرعى مستمد من وضع الطبيعة[1].

وتشتد أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر كلما ضعف النظام السياسى، وكبا المشروع القومي الذى كان مرة ليبراليا وطنيا منذ القرن الماضى ثم أصبح قوميا اشتراكيا فى النصف الثانى من هذا القرن. ثم أصبح لا هذا ولا ذاك فى مطلع القرن الجديد حيث تغيب الرؤية، ويضعف الأمل، ويسود الإحباط، ويطول الانتظار.

---

(١) انظر كتابنا: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبى، قراءة جديدة، الجمعية الفلسفية العربية، عمان ٢٢-٢٤، فبراير ٢٠٠٠.

الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام

١ـ الموضوع والقصد.

"الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" محاولة لبلورة الوعى الفلسفى العربى على مدى قرن من الزمان والعالم كله يتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[1].

(*) الندوة الفلسفية الثانية عشر للجمعية الفلسفية المصرية ١٨-٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠، كلية الآداب، جامعة القاهرة (المحاضرة الافتتاحية).

(١) بدأت المحاضرة بالوقوف دقيقة حداداً على شهداء انتفاضة الأقصى والراحلين من الزملاء أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية، بديع الكسم أستاذ الفلسفة فى جامعة دمشق، ومحجوب بن ميلاد شيخ الفلاسفة التونسيين وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس العاصمة، ويوسف حبى، عميد كلية بابل للفلسفة واللاهوت وعضو المجمع العلمى العراقى. وكان شعارها خريطة العالم العربى ملفوفاً بالمسجد الأقصى. وشارك فى تنظيمها بالإضافة إلى الجمعية الفلسفية المصرية بمناسبة عيدها الفضى (١٩٧٦-٢٠٠٠)، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ووزارة الخارجية المصرية، والمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، ومركز دراسات الوحدة العربية ببيروت. وحضرها ممثلون عن موريتانيا (السيد ولدأباه، موسى ولدابنو)، والمغرب (كمال عبد اللطيف، سالم يفوت، عبد الرازق الداوى، مصطفى حنفى)، والجزائر (عبد الرحمن بوقاف، جويدة جارى، خديجة هنى، الزواوى باغورة، إسماعيل الزروخى، عبد الله عبد اللاوى، جلال الدين سعيد، عبد الكريم بو الصفصاف، بن مزيان بن شرحى)، وتونس (أبو يعرب المزوقى، فتحى التريكى، مقداد منسية، على الشنوفى)، ليبيا (فوزية عمار)، الأردن (أحمد ماضى، وليد عطارى، ماهر هناندة، محمد عواد)، لبنان (أحمد أمين، عاهدة طالب، أدونيس العكرة، على حمية)، العراق (عبد الأمير الأعسم، حسام الدين الألوسى، فضيلة عباس)، سوريا (يوسف سلامة، أحمد الرقاوى) بالإضافة إلى خمس وعشرين أستاذ من مصر. أنظر الملحق: برنامج الندوة.

ورصد مسار الوعى الفلسفى التاريخى العربى نوع من التفكير على الذات، وتحويل الذات إلى موضوع للتأمل. فالأنا ذات وموضوع، ملاحِظ وملاحَظ، متأمِّل ومتأمَّل فيه عن طريق الاستبطان، خاصة وأن الغرب يتهم الحضارات غير الغربية بأنها ينقصها الوعى التاريخى لأنها تعيش فى الخلود، لا تعرف الزمان التاريخى، الفردى والجماعى لأنها تعيش فى كل الزمان، لا تعرف الإنسان لأنها تعيش مع الله وتنعم بالأبدية. والغرب وحده هو الذى أعطى العالم الزمان والتاريخ، الإنسان والتقدم. فيه صدرت الإعلانات العالمية المتتالية عن حقوق الإنسان، وفيه ظهرت فلسفات التاريخ وتحقيب أعمار العالم ومراحل التاريخ[1].

كانت الندوة الفلسفية الحادية عشرة للجمعية الفلسفية المصرية فى العام الماضى "الفلسفة فى مصر فى مائة عام" والندوة الفلسفية الثالثة العام القادم ربما "الفلسفة فى العالم"، الغرب والشرق على السواء، فى مائة عام من أجل وضع مسار الوعى الفلسفى العربى فى مسار الوعى الفلسفى العالمى، غرباً وشرقاً أسوة بما قام به الحكماء السابقون، أسلافنا الأقدمون، عندما ظهر الوعى العربى الاسلامى بين الوعى الفلسفى عند اليونان والرومان غرباً، والوعى الفلسفى فى فارس والهند شرقاً.

والغاية من ذلك كله محاولة الإجابة على سؤال عصرنا: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وإلى أى جيل نحن ننتسب؟ خشية أن نقوم بدور أجيال مضت فنقع فى السلفية، أو بدور أجيال قامة فنقع فى "العلمانية"، ويشق الصف الوطنى، وتقع الحرب بين الاخوة الأعداء والتى قد تصل إلى حد النزاع المسلح الشامل كما هو الحال فى الجزائر أو العنف المحدود كما هو الحال فى مصر واليمن والعراق أو التوتر المكبوت فى المغرب وليبيا وتونس وسوريا والكويت وشبه الجزيرة العربية باستثناء لبنان وتجربتها التعددية ونجاح حزب الله فى تحرير الجنوب، والأردن وتجربتها البرلمانية وإعطاء الشرعية للحركة الإسلامية كتنظيم سياسى له الحق فى المشاركة السياسية وممارسة التجربة الديموقراطية.

---

(١) Denis de Rougemon: L'amour et L'occident.

هل نحن جيل النهضة العربية الأولى منذ القرن الماضى، ورثناها فى مدارسنا وجامعاتنا وثوراتنا الوطنية ضد الاستعمار أولاً والقصر ثانياً؟ هل نحن جيل التحرر الوطنى الذى استأنف فجر النهضة العربية الأولى وأراد استكمال مشروع النهضة وتحويله من الفكر إلى الواقع ومن العقل إلى الثورة؟ هل نحن جيل الثورة العربية التى قامت منذ أوائل الخمسينات واندلعت فى معظم أرجاء الوطن العربى وازدهرت فى القومية العربية والاشتراكية العربية؟ هل نحن جيل بناء الدولة الوطنية المستقلة، جيل التحديث والتصنيع؟ أم أننا جيل تعثر هذه الدولة وتحولها إلى نظم تابعة إلى أعداء الأمس الاستعمار والصهيونية، وانقلاب حركات التحرر الوطنى إلى نقيضها فى التعاون مع الاستعمار والاعتراف بالكيان الصهيونى؟ أم أننا جيل تفكك الأوطان وتجزئة الوطن العربى وتشرذمه فى عصر العولمة، جيل حصار العراق وليبيا وإيران والسودان والتهديد بتفتيت المغرب إلى عرب وبربر، والعراق إلى سنة وشيعة وأكراد، والخليج إلى سنة وشيعة، وسوريا إلى عرب ودروز وعلويين، واليمن إلى زيدية وشوافع، والسعودية إلى وهابيين قدامى ووهابيين جدد، ولبنان إلى طوائف وملل ونحل وعشائر، وتهميش مصر وإخراجها من قلب الوطن العربى لتحل إسرائيل محلها، أداة للتحديث، وجسراً مع الغرب؟

وقد تشعر الأجيال الحالية بأنها جيل نهاية النهضة العربية الأول وبداية صبح النهضة العربية الثانية، نهاية الثورة العربية الأولى وبداية الثورة العربية الثانية، بداية بالانتفاضة الفلسطينية الأولى التى أحضرت السلطة الوطنية الفلسطينية، والثانية التى تحضر الآن الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس. قد يشعر هذا الجيل أنه جيل مخاض جديد. القديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد، جيل مخضرم بين عصرين، جيل انتقال بين فترتين، جيل تحول بين عهدين. المخاض عسير ولكن الولادة قادمة فى أوانها وربما قبل الأوان، طبيعية أو قسرية، ذكراً أو أنثى، ثورية أو محافظة، سليماً معافاً أم بتشويه خلقى. ذلك محكوم بالقدرة على تحليل الوعى التاريخى ولحظته الراهنة فى مساره الطويل الحديث أو القديم.

٢- الحوامل التاريخية والأوعية الثقافية.

وتعنى "الحوامل" الحوادث التاريخية التى أيقظت الوعى الفلسفى التاريخى مثل احتلال مصر فى ١٨٨٢ ثم توالى الاحتلال لتونس وليبيا والمغرب ولسوريا والعراق واليمن وباقى الأقطار العربية قبل بعد هزيمة تركيا فى الحرب الأولى عام ١٩١٨[١]. وكانت الجزائر قد احتلت منذ ١٨٣٠ كولاية عثمانية. وقد ولدت واقعة الاحتلال حركات الإصلاح الدينى والتى منها انبثقت حركات التحرر الوطنى، الأفغانى والحزب الوطنى فى مصر، وجمعية علماء الجزائر، حزب الاستقلال فى المغرب، ورابطة علماء الزيتونة بتونس، وعلماء اليمن الأحرار، والكواكبى بالشام، والمهدية بالسودان، والسنوسية وعمر المختار بليبيا. وهو عصر الجيل الأول من الفلاسفة العرب جيل مصطفى عبد الرازق تلميذ محمد عبده. وبعد الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وإلغاء الخلافة فى ١٩٢٤ بدأ التفكير فى النظم السياسية البديلة، الدولة، الأمة، القطر، الإمارة، الملكة، القومية، العروبة بسبب بروز الكيانات القطرية أو القومية كأشكال سياسية بديلة عن الخلافة. فظهر ساطع الحصرى مفكر للقومية، وأحمد لطفى السيد وعلى عبد الرازق مفكرين للقطرية، والأفغانى داعياً للأمة الإسلامية وللجامعة الشرقية، والكواكبى جامعاً بين الإسلام والقومية وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسى، والبشير الابراهيمى، وبن عاشور الفاضل والطاهر، وحسن البنا وكل دعاة الإصلاح فى المغرب العربى جامعين بين الإسلام والعروبة والوطن. وهو عصر الجيل الثانى من الفلاسفة العرب، تلاميذ مصطفى عبد الرازق[٢].

وبعد الثورات العربية فى أوائل الخمسينات تحول الوعى الفلسفى من فجر

---

(١) "الحامل" Träger لفظ من الظاهريات من أجل حماية الفكر باعتباره ماهية من الرد التاريخى الذى يحوله إلى مجرد انعكاس لحوادث التاريخ. فالتاريخ "حامل" للفكر وليس "مصدراً" له.

(٢) ومن أشهرهم: إبراهيم بيومى مدكور، عثمان أمين، مصطفى حلمى، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار، توفيق الطويل، محمد عبد الهادى أبو ريدة، عبد الرحمن بدوى، زكى نجيب محمود (مدرسة المعلمين العليا)، محمود قاسم. وفى سوريا عبد الكريم اليافى، عادل العوا، بديع الكسم.

النهضة العربية والإصلاح الديني وحركات الاستقلال والتيار الليبرالي إلى الوعي الفلسفي العربي بالقومية والاشتراكية وبحركات التحرر في العالم الثالث وبعد الانحياز في عصر الاستقطاب. وهو عصر الجيل الثالث من الفلاسفة العرب، تلاميذ الجيل الثاني الذين بدأوا المزاوجة بين التراثين الغربي والإسلامي. ظهرت التيارات الفكرية المعاصرة وإن لم تتحول بعد إلى مذاهب وأنساق فلسفية(١).

وبعد هزيمة يونيو - حريزان ١٩٦٧ ظهرت المشاريع العربية المعاصرة على أيدي الجيل الرابع من الفلاسفة العرب الذين تتلمذوا على أيدي الجيل الثالث وحولوا التيارات الفكرية إلى مشاريع فلسفية معطين الأولوية للمنهج أو المذهب على الموضوع جمعاً للوافد والموروث، المنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث. الروح القوي من الخارج والبدن العليل من الداخل، روح بلا بدن من أجل بدن بلا روح(٢).

وهناك جيل خامس قادم، تكوّن وفي مرحلة العطاء. يعم الوطن العربي كله. يتجاوز المشاريع العربية المعاصرة، يتجاور معها ويتحاور، يتداخل ويتقابل، يتولد منها ويتكاثر، بارقة أمل في عصر الاستقطاب الأيديولوجي بين السلفية والعلمانية. ويتجاوز تيارات الفكر العربي المعاصر، الإصلاح والتنوير وتحديث المجتمع بالعلم والمدنية. يقل جيلاً وراء جيل ولكن الأمل مستمر والخيط الرفيع متصل. قد

---

(١) مثل: محمود أمين العالم، زكريا إبراهيم، فؤاد زكريا، أبو الوفا التفتازاني، أحمد صبحي، عبد اللطيف خليف، ومن المغرب محمد عزيز لحبابي أول حاصل على الدكتوراه في الفلسفة في المغرب العربي، ومن العراق حسام الدين الألوسي، ومن الجزائر عبد الله شريط وشيخ بوعمران. ومن لبنان جورج زيناتي، رينيه حبشي، ناصيف نصار. ومن سوريا سامي الدروبي، أسعد ذرقاوي، مطاع صفدي. ومن تونس محجوب بن ميلاد وغيرهم. من المغرب عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، ومن مصر حسن حنفي وإمام عبد الفتاح إمام، ومن سوريا الطيب تيزني، صادق جلال العظم، ومن لبنان حسين مروة، حسن صعب، ومن الجزائر - فرنسا محمد أركون، ومن مصر - فرنسا رشدي راشد وآخرون، ومن العراق عبد الأمير الأعسم وغيرهم.

(٢) نعتذر عن نسيان أحد الفلاسفة العرب نظراً لغياب الإحصاء الكامل وليس تجاهلاً لهم أو إقلالاً من شأنهم.

تختلف الأعمار إذ لا يوجد حد فاصل بين الأجيال[1].

وبالإضافة إلى الحوامل التاريخية هناك الأوعية الثقافية والتعليمية والعلمية مثل نشأة الجامعات ومراكز الأبحاث والمجلات الفكرية والجمعيات الفلسفية ودور النشر المتخصصة، وعقد الندوات والمؤتمرات الفلسفية على مدى أكثر من نصف قرن. فقد ارتبطت الفلسفة فى مصر بنشأة الجامعة المصرية عام ١٩٢٥، وفيها رأس مصطفى عبد الرازق أول قسم للفلسفة. دَرس فيها منصور فهمى، ورأسها أحمد لطفى السيد. كما نشأت الفلسفة فى لبنان بفضل الجامعة اليسوعية والجامعة الأمريكية، ثم الجامعة اللبنانية، وكذلك الحال فى معظم الجامعات العربية فى المغرب حتى الخليج. وكان لمجلة "المشرق"، مجلة الآباء اليسوعين أكبر الأثر فى نشأة الفكر الفلسفى خاصة التحقيق ونشر النصوص وكما هو الحال فى الجامعة العثمانية فى حيدر أباد الدكن. واستمرت المجلات الفلسفية العامة مثل "الفكر المعاصر" فى مصر فى الستينات (زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا)، و"الفكر المعاصر" فى سوريا- لبنان (مطاع صفدى)، و"الفكر العربى" ببيروت، و"عالم الفكر" بالكويت.

---

(١) فى المغرب: سعيد بن سعيد فى الفلسفة السياسية، ومحمد وقيدى وعبد السلام بن عبد العالى وسالم يفوت فى فلسفة العلم، وكمال عبد اللطيف وعلى أومليل فى الفكر العربى المعاصر، وعبد الاله بلقزيز فى الفكر القومى، طه عبد الرحمن فى المنطق والتصوف واللغة، وعبد الكريم الخطيبى فى النقد، ومحمد مصباحى (والمرحوم جمال الدين العلوى). ومن موريتانيا السيد ولدأباه وموسى ولدابنو. وفى الجزائر عبد الرحمن بوقاف، البخارى حمانة، إسماعيل زورقى، الزواوى باغورة. وفى تونس فتحى التريكى، محمد على الكبسى، أبو يعربالمرزوقى، الغنوشى، وفى ليبيا على فهمى خشيم، فوزية عمار (المرحوم يسن العريبى). ومن مصر صلاح قنصوة، محمد مهران، مصطفى النشار، أميرة حلمى مطر، محمود رجب، سعيد توفيق، زينب الخضيرى، عزت قرنى، على مبروك، يمنى طريف الخولى، ماهر عبد القادر، على عبد المعطى، حسين على، سيد نفادى. وفى لبنان رضوان السيد، على حرب، أحمد الأمين، على حمية، أدونيس العكرة. وفى سوريا يوسف سلامة، أحمد البرقاوى. وفى الأردن أحمد ماضى، سلمان البدور، سحبان خليفات. وفى العراق على حسين الجابرى. وفى اليمن أبو بكر السقاف، وفى الكويت أحمد الربعى، عبد الله العمر، شفيقة بستكى. وفى الامارات عبد الله المظرب.

ثم نشأت المجلات الفلسفية المتخصصة للجمعيات الفلسفية العربية فى مصر وتونس والمغرب والأردن. كما قامت دور النشر الفلسفية المتخصصة مثل دار التنوير، وطوبقال، والمركز الثقافى العربى، ودار النشر المغربية، وأخيراً دار قباء[1].

٣ـ معايير التصنيف.

وتتداخل "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" مع الفكر العربى المعاصر، من داخل الجامعات وخارجها. فالأفغانى ومحمد عبده لم يكونا فلاسفة بالمعنى التخصصى ولكن كان لهما اجتهادهما فى الفلسفة الإسلامية وأثرهما على مصطفى عبد الرازق مؤسس الدراسات الفلسفية المعاصرة. وأحمد لطفى السيد فيلسوف الجيل، ومفكر الأمة المصرية، وقاسم أمين تلميذ محمد عبده، وعلى عبد الرازق القاضى الشرعى ومحمد فريد وجدى وخالد محمد خالد وغيرهم لهم أبلغ الأثر فى الفكر الفلسفى السياسى المعاصر. وشبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى لم يكونوا فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية لكنهم كانوا رواد الفكر العلمى العلمانى كما ظهر عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا داخل الجامعات.

اتسعت الفلسفة ولم تصبح قاصرة على أصحاب المهنة بل ساهم فيها باعتبارها أم العلوم أو المعرفة الشاملة الأئمة والعلماء والقضاة الشرعيون والمصلحون الدينيون، والمفكرون السياسيون والأدباء والصحفيون والكتاب أصحاب الأقلام[2]. وغطت مساحة كبيرة من الفكر الفلسفى العام الذى يضم الفكر الدينى والعلمى والسياسى، داخل الجامعات وخارجها.

---

(١) وقد أفسحت دور النشر الكبرى فى الوطن العربى مساحة واسعة للنشر الفلسفى مثل دار الطليعة، دار المشرق ودور الفارابى وابن سينا وابن خلدون فى لبنان، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار المعارف، والحلبى فى مصر، والمثنى فى بغداد.

(٢) مثل برهان غليون من سوريا، محمد جابر الأنصارى من البحرين، محمد الرميحى من الكويت، والسيد يس ومحمد سيد أحمد وعصمت سيف الدولة وغيرهم من مصر، وعبد الله القصيمى من المملكة العربية السعودية.

كما اتسع الفكر الفلسفى ليضم العلوم الإنسانية خاصة اللسانيات (محمد أركون، طه عبد الرحمن)، وعلم النفس (مصطفى حجازى، على زيعور، مصطفى صفوان)، والجغرافيا (جمال حمدان)، والأنثروبولوجيا (أحمد أبو زايد)، والتاريخ (عبد الله العروى)، والسياسة (أحمد لطفى السيد)، والأدب (طه حسين)، والاجتماع (محمود إسماعيل)، واللغة (نصر حامد أبو زيد)، والقانون (كمال أبو المجد). وكانت أقسام الفلسفة قد ضمت منذ نشأتها الأولى علم النفس وعلم الاجتماع قبل أن ينفصل العلمان عنها كعلوم مستقلة فى مصر والجزائر وقبل أن ترتبط بأقسام الدراسات الإسلامية والعقيدة فى الكليات الأزهرية والجامعات الدينية وفروع الجامعات السعودية فى موريتانيا والمغرب وعدد من الأقطار العربية والإسلامية الأخرى حتى الملايو. وقد كان الجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والفن أحد عوامل قوة مدرسة "فرنكفورت".

ولا ينفصل الفكر العربى عن الفكر الاسلامى فهما لفظان على التبادل. إذ أن رائده الأول ومؤسس الإصلاح الدينى جمال الدين الأفغانى ليس عربياً. ويدخل فيه محمد إقبال (الهند - باكستان)، وأحمد خان (الهند)، وقاسم أحمد (الملايو)، وسعيد النورسى (تركيا)، وعلى شريعتى وطالقانى والإمام الخمينى (إيران). ومن الجيل الحالى فريد اسحق، وعبد الله الطيب، وإبراهيم موسى (جنوب أفريقيا). ومعظم التيارات فى الفكر العربى المعاصر لها إمداداتها خارجة فى العالم الاسلامى. فالعروبة قلب الإسلام ومهبط وحيه، ومصدر فكره، ولغته وثقافته.

والسؤال هو: ما هى معايير التصنيف؟ يمكن وضع أربعة:

أ- الأجيال والمراحل. فهناك أربعة أجيال على الأقل فى مصر وثلاثة فى سوريا، واثنان فى العراق ولبنان والمغرب العربى، وجيل واحد فى شبه الجزيرة العربية. كل جيل يمثل مرحلة. الأول فى مصر، جيل ثورة ١٩، والثانى جيل الأربعينات، والثالث جيل الثورة فى ١٩٥٢، والرابع جيل هزيمة حزيران ١٩٦٧. وفى سوريا، الأول جيل ما قبل الاستقلال فى ١٩٤٥، والثانى جيل الثورة فى أوائل

الخمسينات، والثالث جيل المشاريع العربية المعاصرة. وفى العراق ولبنان والمغرب العربى، الأول جيل الخمسينات، والثانى جيل السبعينات. وهى أجيال قصيرة إذا كان الجيل كما يحدده القدماء وابن خلدون أربعين عاماً. وتتداخل الأجيال ويتسارع التفاعل حيث يتعايش أكثر من جيل فى زمن واحد[١]. كما تتواصل الأجيال فى تيارات واتجاهات فلسفية واحدة.

ب- المناطق الجغرافية. إذ يزدهر الفكر الفلسفى فى مصر والشام والمغرب ربما لبداية النهضة العربية فى "بر" مصر و"بر" الشام، ولقرب المغاربة من الغرب الفرنسى. وقد تكون الدولة "التاريخية" أحد العوامل لازدهار الفكر الفلسفى السياسى. وقد يكون لاتصال هذه المناطق أكثر من غيرها بالغرب الحديث مما ساعد على "صدمة الحداثة" منذ الطهطاوى وخير الدين، ولعبة المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا. والحقيقة أن المناطق الجغرافية متصلة فيما بينها ليس فقط عن طريق الهجرات، هجرات المفكرين الشوام إلى مصر مثل فرح أنطون وشبلى شميل ورشيد رضا أو عن طريق البعثات التعليمية إلى مصر مثل بديع الكسم[٢] كما تظهر تيارات فلسفية واحدة فى نفس الأقطار مثل الماركسية فى مصر والشام والمغرب، والظاهراتية فى سوريا ولبنان ومصر، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والبنيوية فى مصر والمغرب.

جـ- الاتجاهات والتيارات. وهو واضح من ظهور الاتجاهات وهو أعم من التيارات الفلسفية فى شتى أنحاء الوطن العربى مثل الماركسية فى مصر والشام، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والعقلانية فى مصر والمغرب، والظاهراتية فى مصر وسوريا ولبنان. فقد كان اختيار هذه التيارات تعبيراً عن حاجات واقع عربى

---

(١) ويتضح هذا فى الأدب والفن مثل نجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وقد تولدت منهم على الأقل ثلاثة أجيال أثناء حياتهم.

(٢) أنظر دراستنا "جدل الأنا والآخر"، دراسة فى تخليص الابريز للطهطاوى، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢١٩-٢٥٠.

واحد[1].

د- المذاهب والمناهج. إذ انتشرت المذاهب والمناهج الغربية فى الدراسات الفلسفية والفكر العربى المعاصر فى كل أرجاء الوطن العربى مثل المثالية والوضعية والوجودية فى مصر، والماركسية فى مصر والشام والمغرب، والبنيوية فى المغرب، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والظاهراتية فى مصر ولبنان. وقد تأتى المذاهب والمناهج من الفرق القديمة مثل السلفية الجديدة والرشدية الجديدة فى مصر والمغرب، والاعتزالية الجديدة والأشعرية التقليدية والماتوريدية التقليدية فى مصر.

إذن لا يوجد مدخل واحد لعرض الفكر الفلسفى فى الوطن العربى فى مائة عام خاصة وأنه أصبح معروفاً لدى المتخصصين وربما لدى جمهور المثقفين نظراً لذيوعه وكثرة الدراسات والرسائل الجامعية عنه والمؤلفات فيه، ولأنه جزء منا ونحن جزء منه. مازال يعبر عن الواقع العربى المعاصر الممتد من القرن الماضى إلى هذا القرن وربما إلى قرن قادم. كما يصعب الإحصاء الكامل للمؤلفين والمؤلفات. إنما هو وصف تقريبى. كما يستحيل الفصل بين الموضوعى والذاتى، بين الوصفى والتأويلى، فالباحث مفكر له مواقفه وقراراته. هناك اجتهادات عدة كلها صائبة تساعد فى إكمال الرؤية[2].

٤ـ الاتجاهات والتيارات.

لا يتجاوز هذا المعيار للتصنيف إلى المذاهب الفلسفية. فالفكر الفلسفى العربى المعاصر لم يصل بعد إلى مرحلة بناء الأنساق الفلسفية الكبرى كما حدث ذلك فى الغرب الحديث مثل مذهب اسبينوزا فى السابع عشر، وكانط فى الثامن عشر، وهيجل فى التاسع عشر. فقد تم ذلك بعد عصر النهضة، ونقد القديم،

---

(١) ومن الجيل الحالى يوسف سلامة (سوريا)، البخارى حمانة (الجزائر)، على فهمى خشيم (ليبيا)، على أومليل (المغرب)، عبد الله المظرب (الإمارات)، أبوبكر السقاف (اليمن).

(٢) لا تعنى كثرة الإحالات إلى دراستنا السابقة أى تجاهل لدراسات الأساتذة الزملاء بل تعنى فقط إكمال المنظور الذى سبق التعبير عنه عدة مرات.

وانتصار المحدثين على القدماء فى الفكر والعلم والفن والأدب والسياسة والدين. وتمت تعرية الواقع من كل غطاء نظرى قديم، الموروث من أرسطو أو بطليوس أو الكنيسة أو الوافد من العرب نصارى ومسلمين. وكان من الضرورى إيجاد تصورات نظرية جديدة للإنسان والحياة والكون فنشأت الأنساق الفلسفية تطبيقاً للمناهج التى نشأت أولاً، المنهج العقلى بفضل ديكارت، والمنهج التجريبى بفضل بيكون.

ونحن مازلنا فى مرحلة انتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة، من مارتن لوثرالى جيور دانو بروتو. ومازالت الأغطية النظرية القديمة باقية بالرغم من محاولات نقدها منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. مازالت الأجوبة القديمة قائمة: الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة، إجابة على الأسئلة الفلسفية الثلاثة التى وضعها كانط: ماذا يجب علىّ أن أعرف؟ ماذا يجب علىّ أن أعمل؟ ماذا يجب علىّ أن آمل؟ الأول من الوحي والنبوة، والثانى من الشريعة، الحلال والحرام، والثالث الثواب والعقاب. وإذا غاب السؤال غاب الجواب. وإذا حضر الجواب غاب السؤال. وإذا ثبت القديم وتكرر استحال الجديد وغاب. هناك وئام نظرى بيننا وبين العالم. ولم يحدث بعد سقوط معرفى بين الأنا والنحن يدعو إلى التساؤل بالرغم من أن القرآن يقوم على السؤال والجواب[1].

هناك اجتهادات لإحياء القديم كما فعل محمد بن عبد الوهاب مع ابن تيمية وكما فعل ابن تيمية مع أحمد بن حنبل فى إحياء السلفية التى أحياها رشيد رضا. وهناك اجتهاد آخر لإحياء الماتوريدية كما فعل محمد عبده، الأشعرى فى التوحيد، المعتزلى فى العدل. وهناك محاولات ثانية فى مصر والمغرب لإحياء الرشدية الجديدة أو الاعتزال الجديد. وهناك محاولات ثالثة فى مصر والمغرب أيضاً لإحياء المالكية (الطوفى) ومقاصد الشريعة (الشاطبى) عند علال الفاسى وحسن حنفى. وهناك محاولات رابعة لإعادة النظر فى علوم القرآن فى مصر (نصر حامد أبو زيد)، والحديث (حنفى)، والفقه (القرضاوى)، والسيرة (طه حسين، هيكل، الشرقاوى)،

---

(١) أنظر دراستنا: ما السؤال؟ هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧-٣٠.

والتفسير (سيد قطب)، ولإعادة قراءة تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية عند العرب (رشدى راشد، عبد الحميد صبرة، سويدان، حمارنة). وقد نشأت مثل هذه المحاولات أيضاً قبل بدايات العصور الحديثة فى الغرب فى عصر الإحياء، إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشر قبل عصر الإصلاح الدينى فى الخامس عشر، وعصر النهضة فى القرن السادس عشر قبل بداية العصور الحديثة فى السابع عشر "أنا أفكر فأنا إذن موجود".

وقد تنشأ تيارات واتجاهات إحياء لفرق من الموروث القديم مثل الرشدية والاعتزال (محمود قاسم) أو السلفية (الجليند) أو الأشعرية (النشار) أو الخوارج (سيد قطب بعد "معالم فى الطريق") أو الشيعة (بعض الحركات الإسلامية السرية) أو المرجئة (بعض فقهاء السلطان) أو المالكية الجديدة تطويراً لمقاصد الشريعة عند الشاطبى (الفاسى) أو الحنبلية الجديدة (الوهابية). فهناك فلاسفة ومتكلمون وأصوليون وصوفية جدد. كما أن هناك علماء قرآن جدد (نصر حامد أبو زيد)، ومفسرون جدد (رشيد رضا، سيد قطب)، ومحدثون جدد (قاسم أحمد)، ومتكلمون جدد (محمد عبده، حنفى)، وأصوليون جدد (شلتوت، مدكور)، وصوفية جدد (السنوسية، المهدية)، وفقهاء جدد (القرضاوى).

كما انتشرت الفلسفات الغربية منذ عصر الترجمة الثانى فى الفكر العربى المعاصر مثلما نشأت الفلسفة اليونانية فى عصر الترجمة الأول ابتداء من القرن الثانى. وروَج أساتذة الفلسفة لها، كل طبقاً لمزاجه الخاص أو إحساساً بما يحتاجه الواقع العربى المعاصر. ويمكن تصنيفها فى تيارات ستة:

أ- المثالية بكل أنواعها، سواء المثالية الترنسندنتالية كما صاغها كانط ابتداء من ديكارت (عثمان أمين، نجيب بلدى) أو المثالية المعتدلة مطبقة فى علم الأخلاق، أخلاق الواجب وأخلاق الضمير، وأخلاق الحاسة الخلقية، وأخلاق الإرادة الخيرة والفطرة (توفيق الطويل) أو المثالية العقلانية فى الثنائية اليونانية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة والحكماء أو الغربية الحديثة عند ديكارت (محمود قاسم) كسبيل

للإصلاح[1].

ب- الوضعية بكل أنواعها خاصة الوضعية المنطقية (زكى نجيب محمود) والمنهج التحليلى من أجل حسن استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام (عادل ضاهر).

جـ- الماركسية التقليدية والمنهج الجدلى التاريخى الذى تقوم عليه (محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، الطيب تيزينى) أو الجديدة، الماركسية الليبرالية أو الماركسية العربية (عبد الله العروى) أو المادية التاريخية (حسين مروة ومجلة "الطريق").

د- البنيوية فى تركيب العقل العربى (الجابرى) أو اللغة العربية (أركون، نصر حامد أبو زيد) أو فى الأدب (كمال أبو الديب، صلاح فضل، جابر عصفور).

هـ- الظاهراتية البنيوية فى وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول (أدونيس) أو الشعورية لإعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر (حنفى). ثم ذاعت فى الجيل الجديد وتطبيقاتها فى الفلسفة (يوسف سلامة، محمود رجب)، والجمال (سعيد توفيق)، والعلوم الإنسانية (علا أنور).

و- الوجودية بكل أنواعها ابتداء من الوجود- الإرادة – القوة عند نيتشه بالإضافة إلى هيدجر وبرجسون (بدوى) أو الظاهراتية عند مارسل وياسبرز (زكريا إبراهيم).

٥- تمثل الوافد الغربى الجديد.

وكما بدأ المترجمون والحكماء القدماء بتمثل الوافد على مراحل عدة، الترجمة ونشأة المصطلح الفلسفى والتعليق ثم العروض الجزئية والكلية والنسقية

---

(١) أنظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشرين لمحمود قاسم، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

المنطقية والنسقية الشعبية ثم التأليف ابتداء من اجتماع تمثل الوافد وتنظير الموروث، أولاً تمثل الوافد، ثانياً تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، ثالثاً تمثل الوافد مع تنظير الموروث، رابعاً تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، خامساً تنظير الموروث، سادساً اختفاء الوافد والموروث من أجل الإبداع الخالص دون ما حاجة إلى سندين كذلك سار الفكر الفلسفى المعاصر على نفس المنوال[١].

بدأت مرحلة العرض بترجمة النصوص الفلسفية طبقاً للتيارات الستة الشائعة. وكانت الأولوية للنصوص المثالية لأنها تطور طبيعى للدين وفهم فلسفى إيمانى له من ديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وفشته وهيجل. ثم تأتى نصوص أخرى من باقى التيارات التجريبية والبنوية والماركسية والظاهراتية والوجودية. ومازالت الترجمة مستمرة فى مشروع الألف كتاب الأولى ثم الثانية ثم المشروع القومى للترجمة. والدافع هو اللحاق بثقافة العصر فى الظاهر، ومزيد من التغريب فى الباطن، وحصار للموروث الذى تنهل منه جماعات المعارضة السياسية. وارتبطت النصوص الفلسفية الغربية بأسماء مترجميها مثل ارتباطها بمؤلفيها[٢]. وقد برع المصريون فى ذلك أكثر من الشوام والمغاربة من حيث نصاعة النص المترجم ووضوحه والأسلوب الأدبى عكس الترجمات الحرفية والمستغلقة والغربة فى المصطلحات، واعتماداً على التعريب أكثر من النقل مما يزيد فى شق الثقافة الوطنية ومزاحمة الوافد للموروث[٣]. وتؤدى الترجمة دورها إذا صاحبتها التعليقات والمقدمات والشروح حتى يسهل إدخال النص فى الثقافة وإعادة توظيفه كعلوم

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع مجـ٢ التحول جـ١ العرض جـ٢ التأليف جـ٣ التراكم، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

(٢) مثل نصوص المثالية الغربية ديكارت وكانط بعثمان أمين، ونصوص رسل والفلسفة العلمية بزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا، وبرجسون بسامى الدروبى، واسبينوزا بحنفى، وهيوم بالشنيطى، وفتجنشتين بعزمى إسلام.

(٣) من أمثال ذلك ترجمات جورج طرابيشى لكل شئ، وعبد العزيز الشيبانى لاشبنجلر وعبد الرحمن بدوى لنقد العقل الخالص لكانط، والوجود والعدم لسارتر. وتيسير شيخ الأرض لتأملات ديكارتية لهوسرل.

الوسائل لا علوم الغايات. فالغاية ليست نقل الثقافة الوافدة طبقاً لنظرية المطابقة بين النص المترجم والترجمة بل تطوير الثقافة الموروثة طبقاً لنظرية القراءة، والترجمة كإعادة كتابة للنص طبقاً للمتلقى، فقد مات المؤلف(١).

قام المترجمون أنفسهم والفلاسفة بالعروض للمذاهب الفلسفية الغربية لديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وهيجل(٢). وهى العروض الغالبة أكثر من عروض التيارات الفلسفية الأخرى لأن المثالية تطور طبيعى للدين فى حين أن التجريبية أو الماركسية أو الظاهراتية أو الوجودية فهم جذرى له مع تغيير المستويات والبؤر، من الله إلى العالم والإنسان والمجتمع خاصة. بل إن بعضها نشأ ضد الفكر الدينى التقليدى وناقداً لتصوراته وممارساته ووظائفه ومؤسساته. كان الهدف منها إعطاء البدائل للموروث القديم دون مزاحمته بالضرورة من أجل الإصلاح مثل الاتجاه نحو الباطن (المثالية)، وحسن استخدام العقل (العقلانية)، والتركيز على أهمية المعرفة الحسية (التجريدية)، وإبراز قضية العدالة الاجتماعية (الماركسية)، والدفاع عن حقوق الإنسان، استقلاله وحريته (الظاهراتية والوجودية)، والتوجه نحو العمل فى ثقافة القول (العملية).

كانت الأجيال الماضية أكثر وعياً فى اختيارها الفلسفى للترجمة والعرض من الجيل الحالى الذى أصبح يترجم كل شئ مادام وافداً من الغرب من أجل اللحاق بركب الحداثة ودون توظيف مما ساهم فى الاستقطاب بين عنصرى الثقافة، الوافد والموروث، واتساع الهوية بينهما ليس فقط فى الفكر بل أيضاً فى الواقع، فى الصراع السياسى بين أنصار الوافد، العلمانية، وأنصار الموروث، السلفية. كانت الترجمات الأولى تصب فى تيار النهضة فى حين أن الترجمات الحالية مبعثرة فى الرمال.

---

(١) مثل ترجمات عثمان أمين لديكارت وكانط وترجمات حنفى لاسبينوزا ولسنج وسارتر وأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى.

(٢) ارتبطت عروض ديكارت بعثمان أمين ونجيب بلدى، وعروض المذاهب الفلسفية الغربية خاصة المثالية الالحادية بعبد الرحمن بدوى، وهيجل بإمام عبد الفتاح إمام، وفتجنشتين بعزمى إسلام، وهيوم بالشنيطى.

وفى إطار العرض ألفت عدة قواميس فلسفية للإعلام وللمصطلحات هما إعطاء المعلومات السريعة مثل دوائر المعارف تيسيراً للباحثين، وتثقيفاً للقراء. وهى جهود تجميعية لا أصالة فيها ولا ابتكار. بل إن من شروط المادة "القاموسية" عدم وجود أى رأى شخصى أو قراءة أو تأويل أو نقد أو تطوير، مجرد مادة موضوعية مصمتة لا حياة فيها. وغالباً ما تكون مترجمة عن مثيلاتها فى الغرب أو منقولة عن المعاجم القديمة. ويقوم بها الأفراد والمؤسسات على حد سواء. ومازالت تمثل طموحاً فلسفياً كبيراً للجامعة العربية.

وفى التأليف، غالباً ما يكون تمثل الوافد وقليلاً ما يضم له تنظير الموروث فى دراسات مقارنة حتى يتم التوحيد بين عنصرى الثقافة، الوافد الغربى الجديد والموروث القديم طبقاً لعقلية النقل، نقل المحدثين أو نقل القدماء. فالنقل واحد بصرف النظر عن اختلاف مصدره. اختفت كلية المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا التى بدأها الطهطاوى وخير الدين[1]. لذلك غاب الإبداع الخالص الذى هو آخر مرحلة من مراحل التأليف والجمع بين عنصريه تمثل الوافد وتنظير الموروث. لذلك لم يحدث التأليف الفلسفى أثره فى الإبداع الفلسفى.

٦- إعادة دراسة الموروث القديم.

بدأ الرعيل الأول دراسة الموروث القديم برؤية إصلاحية فقد كان مصطفى عبد الرازق من تلاميذ الأستاذ الإمام. رد على المستشرقين مثل كارا دى فو كما

(١) وذلك باستثناء ترجمات "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، "تربية الجنس البشرى" للسنج، "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" لأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى، "تعالى الأنا موجود" لجان بول سارتر التى يتم فيها التقديم والتعليق والشرح من خلال الموروث حتى يمكن توحيد عنصرى الثقافة: الوافد والموروث، استئنافاً لما بدأه عثمان أمين على استحياء. وقد كان يمكن للأساتذة أصحاب الثقافتين القيام بذلك مثل محمد عبد الهادى أو ريدة، عبد الرحمن بدوى، محمود قاسم، محمود حمدى زقزوق، عبد اللطيف خليف، محمد كمال جعفر، حسن الشافعى، أبوالعلا عفيفى، زكى نجيب محمود، توفيق الطويل القيام بذلك.

فعل أستاذه فى رده على هانوتو والأفغانى فى رده على رينان، لإثبات أصالة الفكر الإسلامى دون تبعيته لليونان، وأن هذه الأصالة تبدو فى علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه. ووجه تلميذه على سامى النشار لدراسة "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى" قبل أن يتحول إلى أشعرى فى "نشأة علم الكلام" ناقداً المعتزلة والحكماء. ووجه مصطفى حلمى لدراسة "العشق الإلهى" عند سلطان العاشقين ابن الفارض، وأبا العلا عفيفى لدراسة "فنصوص الحكم" عند ابن عربى، وتوفيق الطويل لدراسة الشعرانى إمام التصوف فى عصره. واستمر فى هذا التيار على عبد القادر وعبد القادر محمود وأبو الوفا التفتازانى عن ابن عطاء الله السكندرى وابن سبعين. كما وجه مدكور لدراسة "منطق الشفاء" لابن سينا وعثمان أمين لمحمد عبده أستاذ الجميع. وأعطى الرائد الأول نموذجاً لأصالة الفكر الفلسفى فى "الكندى فيلسوف العرب" و"الفارابى المعلم الثانى"، و"الشافعى واضع علم الأصول"، ومعطياً نموذجاً للأصالة فى اتفاق الفلسفة والدين عند حكماء الإسلام. واستمرت الدراسات الأصولية (حسن حنفى، وعبد الحيد مدكور، وسحبان خليفات، ورابح مراجى)، والكلامية (الجليند وعلى مبروك) والاصلاحية (حسن الشافعى وعبد المعطى بيومى) والصوفية (هالة فؤاد) وقد خرجوا كلهم من عباءة شيخ الإسلام.

واستأنفت الدراسات الرشدية فى المغرب العربى (جمال الدين العلوى، محمد مصباحى، محمد عابد الجابرى) وابن خلدون (على أومليل، الجابرى) لخصوصية عقلانية مغربية متميزة وربما منقطعة عن الفلسفة "المشرقية" المرتبطة بإيران وتركيا، مع أن الإشراق كان أيضاً فى الأندلس عند ابن باجه وابن طفيل أساتذة ابن رشد وفى مدرسة ابن مسرة وعند ابن عربى والتصوف الأندلسى، والعراقية المغربية، وحضور الغزالى فى المغرب عند بن تومرت لا يقل عن حضوره فى المشرق.

وازدهرت الفلسفة السياسية نظراً لحاجة العالم العربى لتأصيله أيديولوجياته

السياسية المعاصرة سواء فى "الأحكام السلطانية" و"قوانين الوزارة والملك" عند الماوردى (صلاح رسلان) أو عند ابن الأزرق والحضرمى (النشار) أو الجوينى (سعيد بن سعيد) أو تأسيس مجلة خاصة لذلك "الاجتهاد" (رضوان السيد).

وإذا كان القدماء قد اجتهدوا فى العلوم النقلية العقلية الأربعة، الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، كما اجتهدوا فى العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعة والإنسانية إلا أنهم تركوا العلوم النقلية الخالصة بلا إعمال للعقل واكتفوا فيها بالنقل، دون دراية واقتنعوا فيها بالرواية. وتقدم المحدثون لإعادة النظر فى هذه العلوم معتمدين على العقل والتاريخ. ففى علوم القرآن برزت اتجاهات جديدة فى "مفهوم النص" (نصر حامد أبو زيد)، وفى علوم الحديث بدأ نقد المتن بالإضافة إلى نقد السند فى تركيا، وماليزيا ومصر (قاسم أحمد، خيرى، حنفى) حتى لا يترك المجال وحده للاستشراق. وفى علوم التفسير ظهر التفسير الموضوعى للقرآن فى موضوع فلسفة التاريخ (محمد باقر الصدر). وفى علوم السيرة دخل الأدباء والمفكرون لإعادة كتابة سيراً عصرية للرسول مثل "حياة محمد"، "فى منزل الوحى" (محمد حسين هيكل)، و"على هامش السيرة" (طه حسين)، و"عبقرية محمد" (العقاد)، و"محمد رسول الحرية" (عبد الرحمن الشرقاوى). وساهم فى ذلك أقباط مصر مثل "محمد رسول الله" (نظمى لوقا)، كما ساهم المسلمون فى كتابة سير للسيد المسيح مثل "عبقرية المسيح" (العقاد). وفى علوم الفقه بدأت إعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية (فتحى نجيب)، وفى أبواب الفقه القديم مثل العبيد والغنائم والصيد والنساء والذبائح (عبد المعطى بيومى)، وفى الثروة وتوزيع الدخل وملكية الأرض (القرضاوى).

وتمت ترجمة بعض الدراسات المستشرقين فى الكلام (فان إس، شاخت)، والفلسفة (دى بور، أوليرى)، والتصوف (ماسنيون، نيكلسون)، والتفسير (فلها وزن، جولدزيهر)، والترجمة (ماكس مايرهوف). وبلغت الذروة فى ترجمة "دائرة المعارف الإسلامية".

وتمت الترجمة بمنهج النقل عن الغرب. ونادراً ما يحدث التعليق إلا فى حالة الدفاع عن الإسلام باستثناء حالات قليلة التى تكون فيها الترجمة إعادة كتابة النص الاستشراقى مثل ترجمة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" لديبور "ومذهب الذرة عند علماء المسلمين" لبينيس (أبو ريدة) "ومذاهب التفسير الإسلامى" لجولدزيهر (النجار)، وكذلك الترجمة الجماعية لدائرة المعارف الإسلامية.

وقد برع المصريون فى التحقيق ونشر التراث القديم. واعتمد عليهم الأساتذة العرب، يتلوهم أساتذة المغرب العربى. وأصبحت الطبعات المصرية المحققة هى الطبعات العمدة فى البحث العلمى منذ مطبعة بولاق حتى مطابع دار الكتب المصرية والهيئة العامة للكتاب وبعض المكتبات الأزهرية[1].

ومع ذلك مازال الكم الغالب على الدراسات الإسلامية هو عرض المادة القديمة دون رأى أو قراءة أو تأويل أو تطوير باستعمال مناهج جديدة خاصة فى مصر من أجل المقررات الجامعية أو الترقيات العلمية. تغلب عليها الايمانيات بهدف تجديد عقود العمل فى جامعات شبه الجزيرة العربية. فساد الموضوع بلا منهج، والتكرار بلا تجديد، والعرض بلا موقف، والمادة بلا روح، والكم بلا كيف. وعم ذلك الدراسات الإسلامية القليلة فى شبه الجزيرة العربية، وفى المركز والأطراف. ويستثنى من ذلك المغرب العربى الذى فاق المشرق فى الجرأة الفكرية والمنهجية بصرف النظر عن الصعوبة والغربة والنخبوية وإعطاء الأولوية للمنهج على الموضوع، وللجديد على القديم، وللحداثة على التراث. ووقف الشام والعراق وسط بين مصر والمغرب.

٧ـ قراءة الموروث من خلال الوافد، والوافد من خلال الموروث.

ثم ظهرت مجموعة من الأعمال الفلسفية المعاصرة أقرب إلى الفكر العربى

---

(١) مثل "المغنى" و"شرح الأصول الخمسة" للقاضى عبد الجبار، و"الشفاء" لابن سينا والمؤلفات الكاملة لابن رشد (محمود قاسم)، والكندى (أبو ريدة)، و"الفتوحات المكية" (عثمان يحيى)، و"الموافقات" للشاطبى.

المعاصر منها إلى الدراسات والبحوث العلمية، تقوم على الرغبة فى تجاوز ثنائية الوافد والموروث إلى فكر عربى جديد يعبر عن حاجة الواقع العربى للعقلانية والمثالية أو الطبيعية أو الإنسانية أو العدالة الاجتماعية. فالترويج للمذهب أو المنهج الغربى لا يجد له حضوراً واسعاً، ويظل اختيار النخبة، فى حين أن انبثاقه من الموروث يجعل له حضوراً أوسع وقبولاً أشمل عند الجماهير أو على الأقل إعطاء تطبيقات محلية له فى مادة موروثة تقضى على غربته كبدن وإن ظلت الروح غريبة. ويمكن التمييز بين ستة اتجاهات:

أ- المثالية خاصة عند ديكارت وكانط وفشته ورواد المثالية الغربية. وهى فهم عقلى روحى للدين سهل انبثاقها من الفارابى والغزالى ومن الحركات الإصلاحية الحديثة عند الأفغانى ومحمد عبده وإقبال. اجتمع المصدران فى "الجوانية، أصول العقيدة وفلسفة الثورة"، تعطى الأولوية للداخل على الخارج، وللفرد على الجماعة، وللفكر على الواقع، وللماهية على الوجود (عثمان أمين). ولما اتهمت المثالية الأخلاقية الكانطية بالتزمت والصورية فى تصوره للواجب تم تعديلها إلى مثالية عقلية إسلامية فطرية تقوم على الاعتدال والتوسط والواقعية فى المثالية "المعتدلة" أو "المعدلة" (توفيق الطويل)[(١)].

ب- الوضعية المنطقية. وقد راجت فى الفكر العربى المعاصر بفعل أحد روادها العرب (زكى نجيب محمود) ثم تطبيقها بعد عرضها ابتداء من عام ١٩٧١ فى موضوعات تراثية مثل الثنائية التقليدية فى "تجديد الفكر العربى"، والتصوف فى "المعقول واللامعقول" وفى الأخلاق فى "قيم من التراث" وإصدار أحكام عامة على الفكر العربى مثل ارتباطه بالوجدان والدين قدر ارتباط الغرب بالعلم. وإذا ارتبط الشرق بالوجدان والدين، "الغرب العالم والشرق الفنان" فالعرب جمعوا بين الاثنين. فالعلم ظاهرة غريبة وكأن حضارات الشعوب القديمة لم يكن لها علم. وقد

---

(١) أنظروا دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧-٣٩٢.

كان هذا التطبيق الجديد للمنهج التحليلى فى التراث عرضاً بعد إعارة إلى الكويت بعيداً عن مكتبته الغربية وفى وسط مكتبة الجامعة العربية، وبأسلوب ثقافى عام يجمع بين الأدب والفلسفة من خلال الصحافة (مقال الأهرام)، فكان "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء". ولم يكن التراث غريباً على العلم مثل "جابر بن حيان"[(١)].

واستمر فى هذا التيار ولو بطريقة أخرى ما يسمى بالتفسير العلمى القرآن (طنطاوى جوهرى) أو علوم الطبيعة فى القرآن إحساساً بالنقض أمام الآخر العالم وأخذ مناط قوته ثم قراءة أصل التراث من خلاله، "تلك بضاعتنا ردت إلينا"، فنأخذ الحسنيين، الآخرة من التراث، والدنيا من الغرب. فنفوز مرتين، ويخسر الغرب بدنياه بعد أن سخره الله لنا لخدمتنا وسعادتنا. مع أن تاريخ العلم فى التراث متوافر، ويمكن دراسته لمعرفة كيف تحولت العقلية التوحيدية إلى عقلية علمية خاصة، وأن الوحى يقوم على العقل والطبيعة، فتأسست العلوم الرياضية والعلوم الطبيعة[(٢)].

جـ- الماركسية العربية أو الماركسية الليبرالية (العروى) التى تتبناها الطبقة المتوسطة التى مازالت مناط التحديث. الماركسية غاية، والليبرالية وسيلة. وهو منهج تاريخى قادر على دراسة التراث ومعاركنا معه (العالم) وإعادة كتابة تاريخه فى مشروع "من التراث إلى الثورة" (الطيب تيزينى) و"النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" (حسين مروة) وفى علم الكلام (غالب هلسا). الماركسية هى الفلسفة (صادق جلال العظم). ويمكن أن ينبع من داخل التراث الثورى الاسلامى فى "الحسين ثائراً" و"الحسين شهيداً" و"الأئمة الأربعة" (الشرقاوى). هناك يمين ويسار فى الإسلام (أحمد عباس صالح)، و"يسار إسلامى" (حنفى)، و"اشتراكية عربية" أو "تطبيق عربى للاشتراكية" (ناصر، وحزب البعث) وحياد إيجابى إسلامى

---

(١) أنظر دراستينا: تجديد الفكر العربى، أشكال التواصل والانقطاع (زكى نجيب محمود)، عربيان بين ثقافتين، قراءة وحوار، حوار الأجيال ص ٢٢٩-٢٩٦.

(٢) أنظر دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

"لا شرقية ولا غربية" و"اشتراكية ديمقراطية" وسطية (عبد الحميد إبراهيم) ترويجاً للأيديولوجيات المتعاقبة للنظم السياسية.

د- البنيوية لم يطلق عليها لفظ عربى أو إسلامى ولكنها هى المنهج المعلن عنه فى مشروع "نقد العقل العربى" (الجابرى). ويطبقها جيل جديد فى علم الكلام فى موضوعات فى النبوة والإمامة (على مبروك). وذاع صيتها على أيدى النقاد العرب ترجمة (جابر عصفور) وتنظيراً (صلاح فضل) وتطبيقاً فى الأدب (كمال أبو الديب)، والاعتراضات على صوريتها (شكرى عياد، عبد العزيز حمودة). ولما خرجت البنيوية من اللسانيات فإنها ارتبطت باللسانيات الحديثة فى قراءة القرآن والعقل الاسلامى والقانونى (أركون)، واعتماداً على علوم التأويل، الهرمنيطيقا والسميوطيقا والسمانطيقا فى علوم القرآن والتصوف الاسلامى كابن عربى، والتأويل عند المعتزلة وتحليل الخطاب اليومى (نصر حامد أبو زيد)[1].

هـ- الظاهراتية وقد تم تطبيقها فى الشعر العربى خاصة والثقافة العربية عامة فى مشروع "الثابت والمتحول" (أدونيس) وربما مشروع "التراث والتجديد" (حنفى) دون تسميتها بالعربية أو الإسلامية. تساعد على فهم البنية الثقافية أساس البنية الاجتماعية. كما تم تطبيقها من جيل جديد لفهم الفكر الطوباوى فى الإسلام (يوسف سلامة).

و- والإنسانية والوجودية والشخصانية كانت لها النصيب الأوفر نظراً لذيوعها وبساطتها وتنوع أساليب تعبيرها. فالإنسانية والوجودية موجودان فى الفكر العربى فى الشخصيات الفلسفية فى الإسلام عند ابن الراوندى وعند الصوفية المسلمين (عبد الرحمن بدوى) وأبى حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (زكريا إبراهيم). و"الشخصانية الإسلامية" وأبعادها فى المفارقة والحرية والفعل قادرة أن تحقق للمسلمين ما يصبون إليه من تأكيد لحقوق الإنسان وحريته

---

(١) أنظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٠٩-٤٣٢.

واستقلاله (لحبابى). وهى سمة عامة لثقافة البحر الأبيض المتوسط لا فرق بين شماله وجنوبه (رينيه حبشى).

ثم انهارت هذه المحاولات فيما يسمى بتيار "أسلمة العلوم" والذى أصبح له مجلاته ومعاهده. يقوم على أخذ آخر ما وصل إليه الفكر الغربى من نظريات ونتائج ثم قراءة أصول التراث من خلالها. هذه الأصول النصية، القرآن والحديث خاصة مجرد قالب تصب فيه العلوم الغربية أو نظارة تُرى من خلالها. وتكون النتيجة إما الاتفاق بين الوافد والموروث "تلك بضاعتنا ردت إلينا" نحن أسبق، وإما الاختلاف وهنا يبدأ الدفاع عن الموروث والهجوم على الوافد. وتكثر هذه الدراسات فى شبه الجزيرة العربية خاصة من الأساتذة المعارين كثمن لعقود العمل إبراماً وتجديداً. وكثرت المواد الجامعية المقررة بعنوان "نحن والغرب" أو "الثقافة الغربية من منظور إسلامى" تأكيداً على التمايز أو التعارض خاصة فى الجامعات الإسلامية فى شبه الجزيرة العربية وباكستان وماليزيا.

صحيح أن الفلسفة ليست لحظة واحدة فى التاريخ، اللحظة اليونانية الأولى التى كانت الفلسفة فيها تنتقل من الغرب إلينا أو اللحظة اللاتينية الثانية التى كانت الفلسفة تنتقل منا إليهم بل هى لحظات متجددة عبر التاريخ فى كل مرة تلتقى فيها الحضارة الإسلامية مع الحضارات المجاورة تأثراً وتأثيراً. ولما كنا فى علاقة جديدة مع الغرب الحديث، فالتعامل معه نقلاً واستيعاباً وتمثلاً شئ طبيعى، ممكن إلى فترة، يتم بعدها انقطاع.

ثم يتغير النموذج، تحويل الغرب من مصدر العلم كى يصبح موضوعاً للعلم كما هو الحال فى علم "الاستغراب" حتى يتم التحرر منه، وإيقاف مد التغريب أى الانبهار بالغرب، وتجاوز عقدة النقص التى تربت فينا تجاهه، وعقدة العظمة التى تربت فيه تجاهنا، ووضع نهاية لأسطورة الثقافة العالمية. فالعالمية تعنى المركزية، والهيمنة والقوة. وكل ثقافة هى ثقافة تاريخية بالضرورة.

ثم تأتى مرحلة جديدة تتغير فيها موازين القوى بيننا وبين الغرب وتصبح

الثقافة العربية الإسلامية هى الإطار المرجعي الذى يُحال إليه الغرب، والوعاء الذى يصب فيه كما كان الحال فى العصر الوسيط المتأخر عند "الرشديين اللاتين" عندما كان الفيلسوف هو المسلم كما كتب أبيلار "حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسوف". وكانت الفلسفة الإسلامية نموذجاً للعلم والفكر، للطبيعة والعقل، الركيزتين الرئيستين للوحى، وهو النموذج الذى أصبح يسمى ابتداء من عصر النهضة وطوال العصور الحديثة قبل بداية نهايتها، النموذج "الأوربى".

٨ـ أين مواطن الإبداع؟

تظل "الفلسفة العربية فى مائة عام" تتعامل مع معطيات تراثية، الوافد أو الموروث وإن كان همها فى بعض جوانبها هو الواقع المعاش، والرغبة فى الإصلاح والتغيير، والمساهمة فى المشروع القومى العربى فى التحرر والتحديث. ومن ثم يبرز سؤال: أين مواطن الإبداع فى الفلسفة العربية أو حتى فى الفكر العربى أسوة بالإبداع الأدبى والفنى خاصة فى الشعر والرواية والقصة والمسرح والموسيقى بل وفى الفنون التشكيلية الرسم والتصوير والنحت والزخرفة والعمارة؟

إن آخر ما وصل إليه الإبداع الفلسفى العربى هى المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب. بل إن "المدرحية" (زكى الأرسوزى) التى تجمع بين المادية والروحية لا تبعد كثيراً عن المشاريع العربية المعاصرة، وكذلك "انفصالية أو اتصالية"؟ (مولد قاسم) مازالت تحدد العلاقة بين الماضى والحاضر، بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة، وهو الدافع الموجه للمشاريع العربية المعاصرة. والإشكال مازال مطروحاً على عدة أجيال قادمة. فالقديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد. ومازلنا فى مرحلة تحول من القديم إلى الجديد أشبه بعصر النهضة الأوربى فى القرن السادس عشر حتى ينتصر الجديد على القديم وتصبح له الأولوية عليه وهو روح الاجتهاد. ولم يبدأ الإبداع الخالص عند القدماء إلا بعد اختفاء ازدواجية الوافد والموروث التى مازالت مسيطرة على المشاريع العربية المعاصرة. فالإبداع هنا لا يعنى بناء الأنساق الفلسفية بل نقد الأغطية النظرية

القديمة من أجل فسح المجال لأبنية معرفية جديدة. الإبداع لدينا هو النقد مثل مونتنى، الإبداع سلباً، التمهيد لشروط الإبداع ورفع موانعه[1].

وقد يكون السبب فى تأخر مواطن الإبداع هو أن المجتمعات العربية مازالت غير مستقرة. مازال البعض منها يصارع الاستعمار والصهيونية. لم يستقر بعد على شكل الحكم، تقليدياً أم حديثاً. مازال النضال الوطنى يمنع من العرض النظرى، والدفاع عن الحاجات الأساسية يجعل إشباع البدن له الأولوية على إبداع الروح. الكوجيتو العربى كوجيتو عملى "أنا أتحرر إذن أنا موجود" منذ مباحث التوحيد والعدل القديمة عند المعتزلة. فالإنسان يتفرد عن الله بالحرية. ثم يأتى العقل بعد ذلك مسانداً لها حتى تكون الحرية مسئولة. فالمشروع النهضوى العربى مشروع عملى ويأتى النظر سنداً وتأسيساً له. فى حين أن الكوجيتو الغربى "أنا أفكر فأنا إذن موجود" كوجيتو معرفى، المعرفة تسبق الوجود، والنظر يسبق العمل بالرغم من قلب ماركس له بناء على البواعث الإسلامية. فالنضال العربى من أجل تحرر الأفراد والأوطان والمجتمعات مازال مستمراً. وإن صراعات التحرر الوطنى التى انتهت إلى الاستقلال الوطنى للشعوب إنجاز عملى ضخم فى هذا القرن[2].

ومع ذلك فإن الردة التى حدثت فى الربع الأخير من القرن بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧ فى حاجة إلى إبداع نظرى جديد يساند فجر النهضة العربية الثانية وحماية مكاسب الاستقلال الوطنى، ودرء مخاطر التبعية فى عصر الهيمنة الجديدة باسم العولمة. فغياب الإبداع فى الفكر الفلسفى إنما هو أحد مظاهر غياب الإبداع فى اللحظة التاريخية الراهنة بعد انهيار التجربتين الأوليين، الليبرالية الغربية فى النصف الأول من القرن، والقومية العربية واختيارها الاشتراكى فى الربع الثالث منه. ومن ثم يعود السؤال الأول القديم "من هنا نبدأ" إلى وضعه من جديد "من أين

---

(١) أنظر دراساتنا الثلاث: موانع الإبداع، شروط الإبداع الفلسفى، تجديد اللغة شرط الإبداع، هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر ص ١٧٩-٢٠٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، جـ٢ التوحيد جـ٣ العدل، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

نبدأ؟"[1].

وقد يكون السبب هو عصر الاستقطاب الذى تعيش فيه المجتمعات العربية حالياً بين التيارين الرئيسيين المتنازعين، أنصار الوافد وأنصار الموروث اللذين تحولا إلى قوتين سياستين متصارعتين، العلمانية والسلفية. كل فريق يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة. ومن ثم غاب الحوار والتزاوج والتفاعل، الشرط الضرورى للإبداع. وكل منهما يعتبر نفسه المهدى المنتظر، بيده الخلاص، وريث النظام القائم التابع للخارج، الفاسد فى الداخل. والنظام يعتمد على هذا الفريق مرة لضرب الفريق الاخر حتى يضعفه ثم يعتمد على الفريق الآخر مرة أخرى حتى يضعف الفريق الأول فيقوى القلب بضعف جناحى المعارضة وقص ريشيهما. لا إبداع دون حوار وطنى بين مدارس الفكر والعمل فى هذا الجيل من أجل تجميع القوى وحشد الطاقات وإقامة الجسور والبحث عن الطريق الثالث.

٩ـ الحالة الراهنة للفكر الفلسفى.

إن رصد "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" إنما الهدف منه معرفة الحالة الراهنة للفكر الفلسفى فى الوطن العربى حتى يتحرك التاريخ، وينتقل من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية عن طريق الوعى بالماضى واستشراف المستقبل بعد سبر غور طبيعة المرحلة الراهنة. إذ يزدهر الفكر بازدهار المرحلة.

لقد مر الفكر العربى فى المائة عام الأخيرة بتجربتين. الأولى التجربة الليبرالية التى كانت نمطاً للتحديث للتيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: الإصلاح الدينى الذى أسسه الأفغانى. ونقطة بدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً. والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل، ونقطة بدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. والتيار الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وخير الدين وبدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم

---

(١) وهو سؤال لينين الشهير "ما العمل؟"

نبن الدولة الحديثة أولاً. ومع ذلك الغاية واحدة، والنموذج واحد، الدولة الحديثة التى تقوم على الدستور والتعددية الحزبية والبرلمان والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين. وانتهت بالثورة العربية ضد الملكية والقطاع والفساد السياسى[1].

والثانية التجربة القومية الاشتراكية العربية التى أكملت حركات الاستقلال الوطنى، وأعادت بناء الهياكل الاجتماعية بالإصلاح الزراعى والتصنيع وحقوق العمال وتدعيم الدولة للمواد الأولية، والقطاع العام ومجانية التعليم، وتذويب الفروق بين الطبقات، ومعاداة الاستعمار والصهيونية، وعدم الانحياز، وانتهت بهزيمة ١٩٦٧.

والآن يمر العرب بتجربة ثالثة لا يدرون ما كنهها إلا أنها رد فعل على التجربة الثانية، ومنجرفة نحو الخصخصة والرأسمالية والعولمة واقتصاد السوق والتحالف مع أعداء الأمس، والوطن العربى مهدد بالتشرذم والتفكك والضياع ليصبح محيطاً لمركز آخر سواه، الغرب وإسرائيل وليس القومية العربية ومصر. يعبر عنها الأدباء أكثر مما يعبر عنها المفكرون. يشعر بها السياسيون أكثر مما يعيشها الفلاسفة.

وكما بدأ فجر النهضة العربية على غير ما انتهى إليه، وانتهى إلى غيرها ما بدأ منه، كذلك كانت بداية القرن غير نهايته، ونهايته غير بدايته. كانت الأمور واضحة فى البداية وأصبحت غامضة فى النهاية. من الصديق ومن العدو؟ أنها مرحلة المخاض الجديد لجيل من الفلاسفة أقل تكويناً من الأجيال الماضية، وواقع أكثر تشابكاً، مع نقص فى الإمكانيات اللغوية والبحثية، وغموض فى الهدف والقصد، وصعوبة الحياة اليومية، وغلق باب الإعارات ومصادر الرزق الذى كان مفتوحاً على الأبواب للجيل الماضى، وسيادة الكتاب الجامعى المقرر وانتهاء عصر الرواد وتلاميذهم. ولولا آخر من بقى من جيل مضى لما استمر التاريخ. ربما

---

(١) أنظر دراستنا: تيارات الفكر العربى المعاصر، هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، ص ٤١٧-٤٨٠.

يحتاج الإبداع إلى نقلة نوعية فى مسار العرب التاريخى وهم على أعتاب تجربة ثالثة لم تتحدد معالمها بعد.

إن أجيالاً جديدة قادمة موغلة فى الحداثة وأخرى فى ما بعد الحداثة ومظاهرها فى التفكيك والقضاء على مثل التنوير التى مازالت تعبر عن المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. وتقع فى اضطراب زمانى لأن كل حضارة لها مسارها التاريخى الخاص[1]. فبالرغم من أننا والغرب متعاصران فى المكان إلا أننا لا نعيش نفس الزمان. فالحضارة الغربية فى نهاية عصورها الحديثة التى بدأت منذ خمسة قرون. ونحن فى بداية عصورنا الحديثة التى بدأت منذ قرنين من الزمان ومازالت فى الطريق إلى أوجهها بالرغم من انكساراتها وردتها وكبوتها فى التجربتين السابقتين. تدعى علماً وهى ناقلة علم. تريد التمايز عن غيرها وهى تعزل نفسها عن محيطها. تريد الحداثة فى اللاشعور وهى تنقل ما بعد الحداثة فى الشعور.

وتكون النتيجة رد فعل "القدامة" فهى أكثر فهماً من ما بعد الحداثة، وألصق بثقافة الناس وبالوعى التاريخى منها. وتغلق الأبواب ضد الحداثة وما بعد الحداثة بعد أن كانت الحداثة منذ فجر النهضة العربية على أوسع نطاق، ليست فقط وافدة من الغرب بل نابعة من التراث كما بين الطهطاوى فى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة واللذين على أساسهما أقام مونتسكيو "روح القوانين". وكلاهما، ما بعد الحداثة والقدامة خارج الزمن الحاضر، وطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى.

وانشغل مفكرون عرب أخرون وفلاسفة بتقديم شروح وتعليقات على التصورات والمفاهيم الوافدة حديثاً مثل: المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الأقليات، الحكم أو الإدارة العليا[2]، صراع الحضارات، نهاية التاريخ،

---

(١) الاضطراب الزمانى Anachronism.

(٢) الحكم أو الإدارة العليا Governance.

العولمة[1] حتى يلحقوا بمفاهيم العصر. فأصبح الفكر العربى يلهث وراء تسارع نقل المفاهيم ويكتفى بشرحها. الغرب يبدع ونحن نشرح، نفكر على فكره، ونمضغ لقمته. فلم يعد لدى العرب الوقت الكافى لالتقاط الأنفاس وإبداع مفاهيم تعبر عن لحظته الراهنة ومرحلته التاريخية. كل مفهوم غربى له مفهوم عربى بديل ومقابل له. مثل الدولة الوطنية مقابل المجتمع المدنى، وحقوق الشعوب مقابل حقوق الإنسان، وحقوق المواطن مقابل حقوق المرأة، والتعددية مقابل الأقليات، والمؤسسات الدستورية والمشاركة الشعبية مقابل الحكم أو الإدارة العليا، وحوار الثقافات مقابل صراع الحضارات، وبداية التاريخ مقابل نهاية التاريخ، والاعتماد المتبادل مقابل العولمة[2]، وتحدى الإبداع هو: من يكتب النص ومن يشرح؟ من الذى يضع اللحن ومن الذى يرقص على الإيقاع؟

١٠- مسئوليات الجمعيات الفلسفية العربية.

وإذا كانت الجامعات قد انشغلت بالخصخصة وبالأعداد الكبيرة وبالكتاب المقرر والامتحانات والحفظ والنقل، والأساتذة بالكسب من الداخل بعد أن استعصى الكسب من الخارج فإنها مسئولية مراكز الأبحاث الفلسفية والجمعيات الفلسفية أن تستأنف الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام، وأن تتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[3]. وهى مسئولية الجمعية الفلسفية العربية فى تجميع

---

(١) حسن حنفى، صادق جلال العظم: ما العولمة؟ دار فكر، دمشق ٢٠٠٠.

(٢) Cultures in conflict or dialogue Islam in the modern world, vol. II, Tradition, Revolution and Culture, Dae Kebaa, Cairo, 2000 pp. 556-563.

(٣) هذه هى الندوة الثانية العشرة للجمعية الفلسفية المصرية بعد إحدى عشرة أخرى هى:
الأولى: دور أقسام الفلسفة فى مصر، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٩.
الثانية: دور مصر فى الإبداع الفلسفى، كلية الاداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٠.
الثالثة: نحو علم كلام جديد، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، يوليو ١٩٩١.
الرابعة: نحو مشروع حضارى جديد، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٢.
الخامسة: نحو فلسفة إسلامية جديدة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٣.
السادسة: مدرسة الإسكندرية عبر العصور، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ديسمبر ١٩٩٤.=

الفلاسفة العرب من أجل وضع خطة عربية مشتركة لنهضة عربية ثانية وتفكير فلسفى عربى جماعي[١]. وهى مسئولية اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية فى تنسيق الجهود بين الجمعيات الفلسفية القطرية وتقويتها والمساعدة على إنشاء جمعيات فلسفية فى الأقطار التى مازالت تخلو منها[٢]. ولعل التنظيمات والاتحادات والجمعيات العربية وسائر المنظمات غير الحكومية تكون أقدر على تحقيق أحد أبعاد الوحدة العربية، وحدة الوجدان والثقافة، ما لا تستطيع أن تحققه الحكومات من وحدة سياسية[٣].

إن العمل الجماعي العربى من خلال اتحاد المؤرخين العرب، والجمعية العربية للعلوم السياسية وسائر الأنشطة الفكرية والعلمية والأدبية على الصعيد العربى لقادر على الخروج من الأزمة الراهنة وتجاوز المأزق الحالى. كما أن عقد الندوات والمؤتمرات الفكرية العربية لقادر على التفكير الجماعي وخلق رأى عام عربى وبلورة رؤية شاملة للوضع العربى الحال. كما أن النشر العربى والتوزيع لقادر على توحيد الأمة فكرياً وثقافياً وعلمياً فى وقت ينحسر فيه التشرذم العربى وتعود مؤتمرات

= السابعة: التأويل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، كلية الاداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٥.
الثامنة: فلسفة التاريخ والوعى بالتاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦.
التاسعة: الخطاب الفلسفى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٧.
العاشرة: قراءات ابن رشد، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٨.
الحادية عشر: الفلسفة فى مصر فى مائة عام، كلية العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٩.

(١) تأسست الجمعية الفلسفية العربية فى عمان عام ١٩٨٣ برئاسة أ.د. أحمد ماضى وبفضل جهوده المتواصلة وضيافة الجامعة الأردنية.

(٢) هناك جمعيات قطرية فى مصر والمغرب وتونس والأردن والعراق واليمن وموريتانيا. ومازالت فى سبيل التكوين فى الجزائر وليبيا ولبنان. ومازال الشوط بعيداً لتأسيس جمعيات فلسفية فى السودان والكويت والإمارات وعمان والمملكة العربية السعودية والصومال.

(٣) هناك نوايا طيبة لإنشاء اتحاد للجمعيات الفلسفية العربية بمبادرة من الجمعية الفلسفية فى القاهرة ومن بيت الحكمة والجمعية الفلسفية العراقية فى بغداد هذا العام. وقد تم إشهار الاتحاد بالقاهرة فى ٢٠٠١/٣/١٤.

القمة دورياً وتفعيل دور الجامعة العربية[1]. إن الفكر يسبق السياسة، والمفكرون الأحرار يسبقون الضباط الأحرار. والفلاسفة فى طليعة المفكرين الأحرار.

إن التحديات مازالت قائمة، والمشروع النهضوى العربى مازال مستمراً. وإن تمت بعض إنجازاته المباشرة إلا أن معظمه لم يكتمل بعد. ففلسطين مازالت محتلة. والاستعمار عاد على نحو غير مباشر فى صيغ الهيمنة والعولمة واقتصاديات السوق. فما هو دور الفلسفة العربية فى تحرير فلسطين وتقديم لاهوت الأرض، وفلسفة الأرض، وتصوف الأرض، وتشريع الأرض، وفقه الأرض؟ وتحرير المواطن مازال أمامه شوط بعيد. ومازال الصراع من أجل حقوق الإنسان والمواطن مستمراً. بل إن القوانين المقيدة للحريات تزداد عاماً بعد عام والرقابة الداخلية تزداد يوماً بعد يوم. ويُعاد الآن طبع مؤلفات رواد النهضة العربية فى أوائل هذا القرن وكأنها آخر ما يصبو إليه نهاية القرن، وكأن الزمن توقف بل تراجع إلى الوراء. فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ نظرية فى حرية المواطن قادرة على أن تفكك أغلاله وأن تنزع جذور التسلط فى وجدانه المعاصر والمترسبة فى وعيه الثقافى؟[2]. ووحدة الأمة مازالت بعيدة المنال بل ازداد العرب تشرذماً وتجزئة وحدوداً وتأشيرات دخول وقطرية ونزاعات حدودية وغزو مسلح وشكاوى فى محاكم العدل الدولية وفى مجلس الأمن والمنظمات الدولية. فكيف تستطيع أن تضمن للأمة وحدتها بفلسفة فى الوحدة تنبع من التوحيد كثقافة للأمة وعلى اتساعها الجغرافى ومواردها المادية والبشرية فى عصر التكتلات الكبرى والشركات العملاقة العابرة للقارات؟ والعدالة الاجتماعية مازالت مطروحة منذ عصر الإقطاع بعد تراكم الثروة العربية من عوائد النفط. فكيف تستطيع الفلسفة أن تعطى أيديولوجية لإعادة توزيع الثروة وتحقق أكبر قدر ممكن من المساواة كأمن للوطن من الثورات الاجتماعية، من لا يملكون ضد من لا يملكون؟ والتنمية القومية مازالت فى تعثر، والعالم العربى يستورد ٧٥٪

(١) من نماذج دور النشر والتوزيع الرائدة "مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت".

(٢) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا العربى المعاصر الدين والثورة فى مصر جـ٢ التحرر الثقافى مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١١٩-٢١٨.

من غذائه من الخارج، ٩٠٪ من سلاحه من الخارج، ٩٥٪ من علومه الحديثة وتقنياتها من الخارج. فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ أيديولوجية للتنمية المستدامة تعتمد على الذات وتنمية الموارد وإعطاء الأولوية للعوامل الداخلية على العوامل الخارجية؟ ومازالت قضية الهوية مطروحة فى عصر يشتد فيه الاستقطاب بين التغريب والأصولية، بين الانبهار بالآخر والانعكاف على الذات إلى حد الخصام الوطنى والنزاع المسلح والقتال بين الاخوة الأعداء. فكيف تستطيع الفلسفة أن تعقد حواراً وطنياً بين التيارات الفكرية والسياسية فى الوطن العربى حماية للثقافة الوطنية والتعددية مع صياغة برنامج عمل وطنى موحد تلتقى فيه أهداف كل مدارس الفكر والعمل؟ وأخيراً، مازالت قضية لامبالاة الجماهير مطروحة حتى ولو غزى الكيان الصهيونى عاصمة عربية وضرب أهدافاً عربية واحتل أراضى عربية فلا تتحرك الجماهير إلا فى هبات شعبية وقتية تخبو بمجرد اندلاعها. كيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ رسالة فى الأمانة وغاية الإنسان والمسئولية والالتزام بقضايا العصر؟ كيف تستطيع أن تحول الكم العربى إلى كيف، والجماهير إلى طاقة، والأعداد المتراصة إلى كتلة بشرية؟

إن الهدف من رصد "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" هو بلورة الوعى التاريخى الفلسفى العربى، وسبر أغوار الحاضر بين الماضى والمستقبل حتى لا يظل الغرب وحده صاحب الوعى التاريخى، يحقب مراحله ويدعونا إلى الدخول فى إحداها. وقد يأتى يوم يُحقب فيه العرب وعيهم التاريخى ويدعون الآخرين للدخول فيه[1].

---

(١) وتلك هى الدهمة الكبرى لعلم "الاستغراب".

المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر

أولا: الموضوع والمفاهيم.

لا تعنى "المصادر" الجذور وحدها بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات. فالمصادر قد تم تفعيلها فى الثقافة العربية المعاصرة، ولم تعد فقط مصادرا بل تحولت إلى نتائج. وإذا كانت المصادر تأتى من التاريخ فقد تحولت على ممر التاريخ إلى بنى ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه.

كما لا تعنى المصادر النقل من الخارج أو النقل من الداخل بل تعنى أيضا حاجة الواقع العربى المعاصر ومتطلباته التى يتم تلبيتها عن طريق البحث فى المنابع الخارجية أو الداخلية. فالواقع هو الباعث على استدعاء المصادر. والحاضر هو الذى يستلهم الذاكرة البعيدة فى التراث الإسلامى القديم أو الذاكرة القريبة فى التراث الغربى المعاصر.

ويضم الفكر العربى المعاصر القرنين التاسع عشر والعشرين دون تفرقة بين الحديث فى القرن التاسع عشر وربما الثامن عشر فى الحركة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية أو حركة الاستنارة العقلية لدى علماء الأزهر ممثلة فى الشيخ حسن

(*) ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"، أبريل ٢٠٠٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

العطار أستاذ الطهطاوى، وبين المعاصر فى القرن العشرين، فى النصف الأول أو فى النصف الثانى منه. ليس المهم هو البداية الزمنية فى التاريخ بل البداية المعرفية فى العقل.

ولا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل بل مجرد تجليات وتطبيقات له فى الحياة الاجتماعية والسياسية. ولا يوجد فى المقالات المجمعة أو فى الكتب المؤلفة مقال أو جزء صغير عن العقل والعقلانية(١). وإن وجدت تحديدا فمعظمها من الوافد الغربى أو من العقل البديهى. إذ يبدو أن الحديث عن العقل والعقلانية هو تلبية رغبة أو تعبير عن حاجة أو هو تخفيف من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة لديها عقدة عظمة بالتفوق، والعقلانية أحد مظاهره.

و"المقال" هو الشكل الأدبى الغالب على العقلانية العربية المعاصرة الإصلاحية أو الليبرالية أو العلمية. فهى كتابات ملتزمة تخاطب الرأى العام، وتساهم فى رقى المجتمع وتأسيس النهضة. بل إن المؤلفات التى لها عناوين مثل العقل والعقلانية إنما هى تجميع مقالات(٢). ونادرا ما يكون أحدها مؤلفا مكتوبا(١). بل قد يخلو عنوان يحمل اسم "العقل" من أى فصل عن العقل أو العقلانية(٢).

---

(١) محمد عبد المنعم مجاهد. رحلة فى أعماق العقل الجدلى. سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بيروت ١٩٨٥، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨. فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، محاولة لفهم العقل العربى ص١١٢-١٢٣. محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقل ص٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة ص٨٧-١٠١، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠. برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥. العقل السجالى ص٤٣-٦٦، حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

(٢) مثل: جابر عصفور: أنوار العقل، العقلانية العربية والمشروع الحضارى. محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل. سلامة موسى: عقلى وعقلك. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية قصة عقل، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى. فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى. إسماعيل المهداوى: العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. مجاهد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى.

ويمكن التمييز بسهولة وطبقا للتصنيف الشائع بين ثلاثة تيارات فى الفكر العربى المعاصر: التيار الإصلاحى الذى أسسه الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده، رشيد رضا، حسن البنا، سيد قطب، وبعض الجماعات الإسلامية الحالية، والتيار الليبرالى الذى أسسه رفاعة رافع الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى فى تونس والأجيال اللاحقة عند أحمد لطفى السيد وطه حسين والوفد الجديد. والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وقد امتد كل تيار على مدى خمسة أجيال، ينحسر فيها التيار جيلا وراء جيل حتى تصبح النهايات غير البدايات وربما نقيضها[٣].

وهناك مفكرون على التخوم بين أكثر من تيار، الإصلاحى والليبرالى عند قاسم أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وخالد محمد خالد، والإصلاحى العلمى مثل طنطاوى جوهرى والجيل الحالى من دعاة "العلم والإيمان"[٤]، والليبرالى العلمى مثل زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم. وهناك مفكرون آخرون تحولوا من تيار إلى تيار تدريجيا أو بانقلاب. يبدأ ليبراليا أو علميا وينتهى دينيا إصلاحيا[٥].

وقد اتسمت العقلانية بطابع كل تيار: العقلانية الإصلاحية التى تحاول فهم الدين فهما عقلانيا، والعقلانية الليبرالية التى تحاول تأسيس الحرية على مقتضيات

---

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى.

(٢) جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ١٩٩٦. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٩.

(٣) انظر دراساتنا العديدة فى هذا الموضوع: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، تيارات الفكر العربى الحديث ص٤١٧-٤٨٠. دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، كبوة الإصلاح ص١٧٧-١٩٠.

(٤) وذلك مثل مصطفى محمود، زغلول النجار ...الخ.

(٥) وذلك مثل انقلاب عادل حسين ومحمد عمارة من الماركسية إلى الإصلاح، وإسماعيل مظهر من التيار العلمى العلمانى إلى الإسلام، وخالد محمد خالد من الإصلاحى الليبرالى إلى المحافظة الدينية.

العقل، والعقلانية العلمية التى نموذج العقل فيها هو العقل الطبيعى المرتبط بالحس والواقع.

ويعتمد كل تيار على مصدرين، المصدر الداخلى فى جذور العقلانية القديمة فى التراث الإسلامى والمصدر الخارجى فى جذور العقلانية الحديثة فى التراث الغربى مع تفاوت فى النسب. فالعقلانية الإصلاحية أقرب إلى جذور العقلانية القديمة فى التراث القديم منها إلى جذور العقلانية الحديثة فى التراث الغربى. والعقلانية الليبرالية حاولت الجمع بين المصدرين الداخلى القديم والخارجى الحديث على نحو متعادل ومتوازن، تقرأ الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة فى "الشرطة" لنابليون، وتقرأ علم العمران عند ابن خلدون فى مرآة "روح القوانين" لمونتسكيو. ويكتب محمد حسين هيكل "حياة محمد" فى مرآة جان جاك روسو. أما التيار العلمى فإنه أقرب إلى إلى المصدر الخارجى فى العقلانية العلمية الغربية الحديثة منه إلى المصدر الداخلى الإسلامى فى التراث القديم بالرغم من محاولة شبلى شميل بيان جذور نظرية التطور فى القرآن الكريم من أجل الترويج لها فى الثقافة المحلية، ومحاولة فرح أنطون تأصيلها فى "ابن رشد وفلسفته". ثم اختل الميزان عند يعقوب صروف فى "المقتطف" وسلامة موسى فى "هؤلاء علمونى" فلا يوجد منهم عربى مسلم واحد ولا حتى ابن رشد أو ابن خلدون، وإسماعيل مظهر قبل أن ينقلب على التيار فى آواخر حياته إلى التيار الإسلامى فى "الإسلام أبدا". أما محاولة زكى نجيب محمود فى "جابر بن حيان" فإنها ليست تأصيلا للعقلانية العلمية فى الوضعية المنطقية بل مجرد كتابة عارضة لأحد أعلام العرب.

ويصعب القيام بإحصاء شامل لحصيلة العقلانية على مدى قرنين من الزمان مهما كان كاملا. إنما المهم هى النصوص التكوينية عند الرواد فى القرن التاسع عشر وتفريعاتها عند الأجيال اللاحقة فى القرن العشرين استمرارا فيها أو نقدا لها أو انقلابا عليها. وقد لا يتساوى قدر العروض كيفا ولا كما. إنما هى نماذج ممثلة للتيار مع وجود نماذج أخرى. ويستحيل إيراد إحصاء شامل. قد يكون التركيز

أحيانا على القرن التاسع عشر لأن به جيل الرواد. وقد يكون أحيانا على القرن العشرين. فهو أقرب إلى المعاصر، وقد يغلب التيار الإصلاحى التيارين الآخرين فى العرض لأنه أكثر التيارات شيوعا وحضورا فى الفكر العربى المعاصر.

وقد أخذت العقلانية بالمعنى الدقيق وتحليل أهم نصوصها وليس بمعناها الواسع إيجابا الذى يضم الاجتهاد والمعاصرة والتجديد والتحديث والإصلاح والنهضة أو سلبا مثل نقد التقليد والقديم والمحافظة والسلفية والجمود والتعصب. فقد اتسعت العقلانية حتى أصبحت تضم كل شىء. واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم خاصة فى الفكر العربى المعاصر الذى مازال يغلب عليه الطابع الفكرى العام فى المنابر العامة ولم يتحول بعد إلى فكر دقيق ومفاهيم محددة. مازال الخطاب الإنشائى هو الغالب، وهو أحد التحديات للفكر العربى نفسه، جيلا وراء جيل.

ثانيا: العقلانية الإصلاحية.

وتعنى محاولة فهم الدين فهما عقلانيا وتأصيل ذلك الفهم فى التيارات العقلانية فى التراث القديم عند المعتزلة وابن رشد بل وبعض الفقهاء الذين يعتبرون من مصادر الفكر الإصلاحى الحديث مثل ابن تيمية فى "درء تعارض العقل والنقل" و"موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول". وهى أكثر التيارات حضورا وشيوعا. تنهل من الثقافة الموروثة التى أصبحت الرافد الرئيسى فى الثقافة الشعبية. كما تبنتها النخبة الوطنية. وأصبحت إحدى أيديولوجيات التحرر الوطنى.

١- بدأت الحركة الإصلاحية عند محمد عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية تيارا نصيا لاعقليا وانتهت كذلك منذ كبوة الإصلاح من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الجماعات الإسلامية المعاصرة نصية لاعقلية. والتحدى الآن هو كيفية تحويلها إلى حركة إصلاحية عقلية تتجاوز عقلانية الإصلاح الأول من نصف الأشعرية ونصف الاعتزال عند محمد عبده إلى الاعتزال الكامل عند أصحاب الطبائع، ومن ديكارت وكانط عند عثمان أمين إلى اسبينوزا وفولتير.

٢- وفى الشام بدأت حركة إصلاحية لا تعتمد على تحليل العقل بل على تحليل ظاهرتى الاستبداد والفتور، استبداد الحكام وفتور المحكومين. ففى "طبائع الاستبداد" لا يذكر العقل مباشرة بل يذكر التناقض بين الاستبداد والعلم. فليس غرض المستبد أن تنور الرعية بالعلم. ومن العلم الحكمة النظرية والفلسفة العقلية. والمستبد لا يخاف من العلوم كلها بل تلك التى توسع العقول وتعرِّف الإنسان ما هى حقوقه. لذلك كان العوام قوات المستبد وقوته. يذبحون أنفسهم بأيديهم(١).

وفى "أم القرى" فى الاجتماع الخامس يتحدث الكواكبى عن الاجتهاد والتقليد دون الحديث عن العقل صراحة. فأقام الشافعى مذهبه على مبادئ اللغة وحدها. وأدخل أبو حنيفة فى مذهبه بعض القواعد المنطقية. ثم توسع الأصوليون فى ذلك حتى ابتعدوا عن روح الدين العملية، فأضروا أكثر مما نفعوا(٢)، وتعصب كل فريق لمذهبه وقلده. فضاع الاجتهاد لحساب التقليد(٣). ولا فرق بين القدماء أو بين من قلده من المحدثين الغربيين. فالتقليد واحد مع اختلاف المقلَّد. لا فرق بين أنصار المذاهب الفقهية أو الفئة المتفرنجة.

٣- أما المدرسة الإصلاحية الأكثر تأثيرا واعتمادا على العقل فهى المدرسة المصرية التى أسسها الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والتى انتهت إلى جماعة الإخوان المسلمين. ففى "الرد على الدهريين" للأفغانى تتم سعادة الأمم بعدة أمور منها "صفاء العقول" من كدر الخرافات وصدأ الأوهام. فلو تدنس العقل بعقيدة وهمية لقامت حجب كثيفة بينه وبين الواقع. وقد توقف خرافة العقل عن حركته الفكرية فيصدق كل وهم وظن مما يبعده عن الكمال. وصفاء العقول هو أول ركن بُنِىَ عليه الإسلام بفضل التوحيد وتطهيرها من الأوهام(٤). لذلك

---

(١) الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠، طبائع الاستبداد، ص٣٥٦-٣٦٠.

(٢) أم القرى، الاجتماع الخامس، السابق ص٢٢٥-٢٢٦/٢٤٣-٢٤٧.

(٣) السابق ص٢٦٩-٢٧١.

(٤) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت)، الرد على الدهريين ص١٧٣-١٧٤/١٧٦.

قامت عقائد الأمة على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة اعتمادا على العقل بعيدا عن الظن والوهم. وقيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. والعقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع والإبداع لا يعطله إلا الوهم والجبن. وكل شيء في هذا العالم خاضع للعقل والمستحيل اليوم يصبح ممكنا غدا[1]. والفضائل حسنة في ذاتها، والرذائل قبيحة في ذاتها[2]. والعقل قادر على إدراكهما معا، والإرادة قادرة على فعل الأولى وترك الثانية، فالعقل وحرية الاختيار كلاهما ركنا أصل العدل عند المعتزلة.

٤- وتمثل "رسالة التوحيد" لمحمد عبده التحول إلى منتصف الطريق، من الأشعرية إلى الاعتزال. فقد ظل محمد عبده أشعريا في التوحيد، نظرية الذات والصفات والأفعال، ولكنه تحول إلى معتزلي في العدل، في الحسن والقبح العقليين. فعلم التوحيد لا ينشأ بالتقليد[3]. والعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح في المحسوسات والمعقولات والنافع والضار في الشرعيات أو الفضيلة والرذيلة في الأخلاقيات حتى ولو كان عددا قليلا عن أصفياء البشر. وقد اجمع عليه العقلاء في كل ملة. كمال الله يعرف بالعقل. والأفعال الاختيارية تعرف أيضا بالعقل. بل إن مبدأ العقل يبقى للإنسان بعد موته للحساب والعقاب. وقد وهب الله للإنسان ثلاث قوى: الذاكرة والمخيلة والمفكرة. وكلها مظاهر للعقل. وليست عقول الناس سواء في معرفة الله أو الحياة بعد الموت نظرا للتربية والتكوين والاستعداد. ومع ذلك، قد لا يستقل العقل البشرى في كل شيء ويحتاج إلى عون خارجي وهي

---

(١) "قيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. العقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع والإبداع. ولا معطل له إلا الوهم. ولا يقعده عن عمله إلا الجبن. وهو الذى يخيل المفقود موجودا والقريب بعيدا. كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل الإنساني. فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة سوف يكون غدا ممكنا"، السابق ص٣٢٤.

(٢) السابق، الحسن والقبح ص٣٧٦-٣٨٢.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ١/٩٨٨، محمد عبده: رسالة التوحيد، نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦، حسن الأفعال وقبحها ص٦٣-٧٥. "كل هذا من الأولويات العقلية لم يختلف فيه ملى ولا فيلسوف"، ص٦٨.

النبوة[1]. إن منزلة النبوة من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلة النظر على العمل[2]. والأصل حمل الإسلام على التقليد ودافع عن العقل[3]. وأعلن استقلال العقل والإرادة، وهما أصلا العدل[4].

وردا على سؤال تلميذه محمد رشيد رضا عن الحاجة الماسة إلى تأليف كتب تناسب حاجة العصر فى الترتيب والسهولة، ومراعاة عقول المسلمين رد الشيخ ضارب المثل بعلم الكلام الذى كتب فيه "رسالة التوحيد" تحقيقا لهذا المطلب. فما هو موجود تكرار لما عرفه الناس من واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال باعتزاله مجلس الحسن البصرى دون معرفة هذا الفكر الجديد ومنشئه وما سبب قول الأشعرى بأن الوجود عين الموجود؟ ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وما الهدف من ذلك؟ وهو ما قد يوجد فى الكتب الإفرنجية[5].

وفى "الإسلام بين العلم والمدنية" تقوم دعوة الإسلام، التوحيد، على النظر العقلى وتوجيه العقل نحو النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح. فأطلق العقل

---

(١) "لهذا كان العقل الإنسانى محتاجا - فى قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له فى الحياتين - إلى معين يستعين به فى تحديد أحكام الأعمال. وذلك المعين هو النبى" ص٧٤-٧٦.

(٢) "إن منزلة النبوات من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك"، رسالة التوحيد ص١١٨.

(٣) "صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق"، السابق ص١٤٧. "فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده وخلصه من كل تقليد كان استعبده" ص١٤٩.

(٤) "تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حُرِمَ منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر. وبهما كملت له إنسانيته ..." السابق ص١٤٩.

(٥) "إننا إذا أردنا أن نكتب فى تاريخ علم الكلام مثلا فلا يوجد فى تواريخنا مادة تفى بالغرض. ويذكرون أن واصل بن عطاء أول من تكلم فى العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصرى. لكن ما سبب ذلك؟ من أين جاءه هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذى حدا بالشيخ أبى الحسن الأشعرى للقول بان الوجود عين الموجود؟ ... ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وماذا كان غرض العلماء فى إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد فى وقت واحد؟ كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من تواريخنا. ويمكننا أن نعرف كثيرا من شئون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية فإن فيها ما لا نجده فى كتبنا"، تاريخ الأستاذ الإمام جـ١/٩٢٧.

البشرى الفطرى دون قيد للتفكر فى السماوات والأرض. لذلك كان النظر أول واجبات المكلف. بل إن الإعجاز القرآنى أيضا يعرف بالاستدلال وليس فقط بالتأثير فى النفس. الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلى والإذعان له[1]. والأصل الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فالعقل أساس النقل كما هو الحال عند المعتزلة بل والفقهاء مثل ابن تيمية فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" و"درء تعارض العقل والنقل"[2]. فإذا لم يحل التعارض فإما التفويض وإما التأويل. والأصل الثالث البعد عن التكفير احتراما لاجتهاد الآخرين وحق الاختلاف. والأصل الرابع الاعتبار بسنن الله فى الخلق، فالعقل والطبيعة نظام واحد. والأصل الخامس القضاء على السلطة الدينية. فالعقل والثورة نظام واحد كذلك. والأصل السادس حماية الدعوة لمنع الفتنة وعدم التفرق. والسابع مودة المخالفين فى العقيدة، والثامن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة[3].

وكانت النتيجة انشغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية والكونية وإنشائهم دور الكتب والمدارس[4]. وبرع العرب فى العلوم الرياضية والطبيعية. وشجع الخلفاء

---

(١) "فأما الدعوة الأولى (الاعتقاد بوجود الله) فلم يحول فيها إلا على تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح ... وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه إلى خلق السماوات والأرض..."، الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، أصول الإسلام ص٩٧. "فالإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى)" ص٩٨-٩٩. "إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتى به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد" ص٩٩. "الأصل الأول للإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان. فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته. فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟"، ص١٠١.

(٢) "الأصل الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التعارض ... اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"، ص١٠١-١٠٢.

(٣) السابق ص١٠٢-١٢٠.

(٤) السابق ص١٢٤-١٣٧.

العلم والعلماء. فالجمود ليس حجة على المسلمين. فقد انطلق الدين بالعقل فى سعة العلم[١].

ويتعاون العقل مع الوجدان على التأمل والنظر والإدراك المباشر والبداهة. العقل للخارج والوجدان للداخل. العقل لظواهر الطبيعة والوجدان لظواهر النفس. لذلك يرى رشيد رضا أن "رسالة التوحيد" موجهة إلى العقل والوجدان لا مجرد تقرير وجيز للبرهان[٢]. وهو فى نفس الوقت العقل العلمي الذى يبحث فى الأسباب والغايات[٣].

و"إصلاح العقل" أحد بنود إصلاح الأزهر المعنوى، إصلاح العقل بالاستقلال فى العلم والفهم[٤]. ووظيفة المفتى ليس التقليد بل الاجتهاد[٥]. ولقد اعتق الإسلام الأفكار من رق التقليد وحرر العقول من ذل الأسر والعبودية[٦].

---

(١) "كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ... فكانت جميع الفنون مسارح للعقول ..."، السابق ص١٥١. "الإنسان ... يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت، ويطاول بفكره أرفع معالم الجبروت"، محمد عبده: رسالة التوحيد ص٩٨.

(٢) "ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معا على تقديم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته ..."، محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية ص١٦٧، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام جـ٧٧٩/١.

(٣) "منحنا العقل للنظر فى الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث فى النفس والذات من لذائذ والام..."، السابق ص١٦٩.

(٤) محمد رشيد رضا:تاريخ الأستاذ الإمام، فى إصلاح الأزهر جـ٥٦٧/١.

(٥) "إن الشيخ محمد عبده صار معزولا من الإفتاء لأن وظيفة الإفتاء مختصة لمن يكون مقلدا للإمام أبى حنيفة. ولما كان الشيخ محمد عبده لم يستند فى فتوى الترانسفال على شىء من نصوص مذهب أبى حنيفة بل أخذ برأيه مثلا فقد أعلن انه مجتهد لا مقلد لمذهب، وحيث قد خرج عن التقليد المنصوص عليه فى أمر التولية فيرى العلماء أنه صار معزولا شرعا من وظيفة الإفتاء بمجرد هذا الخروج لأن الحاكم إنما ناط الوظيفة بالمقلد لإمام مخصوص"، السابق جـ٦٧٢/١. القول فى اجتهاد المفتى وتقليده جـ٦٩٠/١-٦٩١. "وياليت أصحاب الجمود ودعاة التأخير يعلمون أن الأستاذ الإمام وحزبه هم الذين يخدمون الإسلام والمسلمين فى هذه البلاد دون سواهم، وأن عقلاء المسلمين فى جميع الأقطار معهم ومؤيدون لدعوتهم ..."، السابق جـ٧١٨/١.

(٦) "وقد جاء الإسلام ليعتق الأفكار من رقها، ويحلها من عقلها، ويخرجها من ذل الأسر والعبودية، فترى القرآن ناعيا على المقلدين ذاكرا لهم بأسوأ ما يذكر به المجرم. ولذلك بنى على اليقين ..."، السابق جـ٧٦٢/١.

والشجاعة فى الحق رفع قيد التقليد ووضع قيد الدليل. وأسوأ من المقلد المستهزئ لأن المقلد قد يتحول من التقليد إلى الاجتهاد إذا تراءى أمامه الدليل[1].

وفى حوار الشيخ مع سبنسر، وبالرغم من أن الفيلسوف البريطانى تطورى النزعة مادى الاتجاه آلى النظرة إلا أنه ينعى على الغرب محو الحق من العقول، واستبدلوا بالعقل القوى التى أدت إلى الحروب بين الأمم الأوروبية. والدواء ليس العلم بل الرجوع إلى الدين[2].

وينبه محمد عبده أربع مرات على "خطأ العقلاء". وهو نقل النموذج الغربى المنقول من الكتب والمطالعات على واقع مخالف وبيئة مغايرة. فقد أغفلوا خصوصية تجارب الشعوب، وأن تجربة شعب لا يمكن تطبيقها على شعب آخر دون مراعاة للظروف النوعية للشعب المنقول إليه بل ونوعية التجربة للشعب المنقول عنه. فالأمم فى أحوالها العمومية كالأشخاص فى أحوالها العمومية، لكل منها فرديته[3]. إنما الحكمة فى معرفة طبائع كل من التجربتين ثم التحول تدريجيا بعوائد التجربة والعادات المنقول إليها نحو التحسين والرقى حتى لا ينخلع الناس عن عاداتهم

---

(١) "وهذا (المستهزئ) لا شك أجبن من المقلد لأن المقلد تحمل ثقل التقليد على ما فيه. وربما تنبع فى عقله خواطر ترشده إلى البصيرة أو تلمع فى ذهنه بوارق من الاستدلال لو مشى فى نورها لاهتدى، وخرج من الحيرة. وأما المستهزئ فإنه أقل احتمالا من المقلد فإن الهوس الذى يعرض لفكره إنما يأتيه من عدم صبره وثباته على الأمور وعدم التأمل فيها". السابق جـ١/٧٦٣.

(٢) الفيلسوف: مَجِئ الحق من عقول أوروبة بالمرة وسترى الأمم يتخبط بعضها ببعض (ولعله ذكر الحرب) ليتبين أيهما الأقوى ليسود العالم - أو فيكون سلطان العالم، السابق جـ١/٨٦٩. "حار الفيلسوف فى حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين ... الخ. الدين هو الذى كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها فى كل زمان لكنهم يعودون فيجهلونها"، السابق نفس الصفحة.

(٣) محمد عبده: الأعمال الكاملة جـ١ الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، خطأ العقلاء ص٢٩٦-٢٩٩، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٠-٣٠٣، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٤-٣٠٨، جـ٢/١١٩-١٣٢. "لكنهم أخطأوا خطأ عظيما من حيث أنهم لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين طبيعة الأمة التى يريدون إرشادها. ولم يختبروا قابلية الأذهان واستعدادات انطباع للانقياد إلى نصائحهم واختفاء آثارها ..."، السابق ص٣٩٦. وأيضا: وصفة للمتفرنجين المقلدين، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار ١٩٣١، جـ١/٣١٢.

فيصبحوا مسخا لا هو بالقديم ولا هو بالجديد وهو حال النخبة المثقفة المنبهرة بالغرب[١].

وبدلا من تقليد العقلاء النموذج الغربى فإنه من الأفضل التعرف على أسباب رقى الغرب ثم الأخذ بها أى العودة إلى الجذور وليس مجرد اقتطاف الثمار وعيش تجربة الرقى ومعاناة آلام المخاض[٢]. وكانت البداية بالنفس أى تغيير عادات الناس من الذهن والقلب، ونزع جذورها من الداخل قبل الخارج. هكذا حدث التقدم فى الغرب بنزع جذور التخلف من الذهن وتصحيح مسار العقل من العقل المدرسى إلى العقل الحديث، من العقل الناقل الحافظ إلى العقل الفاهم المستدل[٣].

ومن خطأ العقلاء أيضا تبرير الحجر الذى يضعه المتسلطون على الأهالى تقييدا لحرية الرأى، وهجوم الشرطة على الناس ليلا فيما يسمى "الكبسة" أو "زوار الفجر" بلغة عصرنا. واجب العقلاء هو تخليص رقاب الناس من هذا القهر أسوة

---

(١) "وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة فى عقول أفرادها ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج حتى لا يمضى زمن طويل إلا وقد تخلصوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون ..."، محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ١، الكتابات السياسية ص٢٩٨.

(٢) "تولى أمر هذه البلاد (المصرية) أناس فى أزمان مختلفة، تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية- على ما يزعم- إلى حالة التمدن التى عليها أبناء الأمم المتمدنة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن ننقل عادات أولئك الأمم المتمدنين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد. وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبهنا بهم فى الأطوار كافٍ فى أن نكون مثلهم، وإن استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير. لم ينظروا فى الأسباب والوسائل التى توصل بها أولئك الأمم إلى هذه الحال التى هم عليها حتى يعتدوا مثلها أو قريبا منها لترقى هذه البلاد بل ظنوا أن هذه الغاية من الممكن أن تكون بداية ..."، السابق ص٣٠٠.

(٣) "إن بداية التقدم الأوروبى فى الحقيقة كان فى نفوس الأهالى وأفراد الرعايا"، السابق ص٣٠٠. "أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالى على غير علم منها بأنفسهم فاستلفتهم العقلاء إليها لكن لا بتحريك غيرتهم إلى العمل اختيارا أو إلجائهم إليه اضطرارا وتسهيل الطرق لهم حتى يسير من جميع عناصر البلاد وطبقاتها أشخاص مختلفون فى الأفكار والأحوال إلى تلك البلاد المتمدنة ويشهدوا عاداتها وأحوالها، ويهتم العقلاء منهم بالبحث عن أسباب السعادة وموجبات الشقاء ..."، السابق ص٣٠١.

بالأمم المتمدنة فى حرية الفكر، قولا وعملا، للناس، والرقابة على الحكم، والاعتراض على مظاهر الفساد[1]. لا يعنى ممارسة الحرية التفوه بألفاظ تخدش عقائد الناس. ما فعله الأوروبيون فى ذلك خطأ فاحش، قلده العقلاء فى بلادنا بالرغم من أن الظروف غير ملائمة[2]. ومع ذلك يظل الحكم للصفوة المستنيرة[3].

٥- وقد استمر صاحب المنار فى العقلانية الإصلاحية إلى أن اندلعت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وقضى على الخلافة، فارتد سلفيا خشية من الإصلاح بعد أن نجح حزب الاتحاد والترقى وجماعة تركيا الفتاة فى الاستيلاء على السلطة فى عاصمة الخلافة وخشية أن يتكرر ذلك فى باقى أقطار العالم الإسلامى. كان الإصلاح الأول قبل الكبوة يمثل روح الأستاذ الإمام ضد الجبر والتوكل وترك الأسباب ورفض الرأى الآخر والجهل والخرافة والتقليد[4].

قبل أن يرتد رشيد رضا سلفيا كان تلميذا وفيا للأستاذ كما يبدو ذلك فى "الأمالى الدينية" أو "العقيدة المنارية" لعام ١٩٠٠-١٩٠١. فالدين والعقل صنوان.

---

(١) "وكان من جملة التقييدات العنيفة التى وضعها أولئك المتسلطون الحجر على أهالى المدن فى الأعمال والأقوال الشخصية ... فتلك كانت حالة تعيسة يجب على عقلائنا أن ينتحلوا كل وسيلة لتخليص رقاب العباد منها ..."، السابق ص٣٠٤-٣٠٥.

(٢) "وأما نتائج حرية الفكر– التى يزعمونها- فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية. فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذى ولد فيه... فهذه الحرية البتراء التى رمانا بها عقلاؤنا لم تدع لها أثرا يحمد وإن كان الأورباويون يحرصون عليها فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائما لمثل هذا الإطلاق الذى هو فى الحقيقة عين الرق والاستعباد ..."، السابق ص٣٠٦. "فتلك الحرية التى سموها إطلاق الفكر قد عتقت صاحبها من قيد العقل وأسلمته إلى الجهل الأعمى. فهو يتصرف به كيف ما يقتضى من المضرات. ولو أنه بقى تحت سيادة العقل يسوسه المهذبون، ويقوده المتبصرون حتى يعلم من أين تؤتى الأفكار وبأى وسائل يوفى العقل حظوظه الحقيقية لكان ذلك خيرا وأبقى ..."، السابق ص٣٠٧.

(٣) السلطة للصفوة المستنيرة، السابق ص٣١٦-٣١٧.

(٤) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأسباب إيمانا، وترك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا، واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانة تواضعا، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكل متقدم علما وإيقانا"، السابق جـ١/١٠٠٦.

الإيمان تصديق العقل، والعقل برهان الإيمان. لا يوجد فى الدين ما يعارض العقل، ولا يوجد فى العقل ما يناقض الدين. وإن تناقض ظاهر النص مع العقل أوّل النص، فالعقل أساس النقل. العقل يقين والنص باعتباره لغة ظن. وما أكثر الآيات التى تحث على التفكير والتعقل وطلب البرهان(١). ومن هنا أتى خطر التقليد وضرورة الاجتهاد(٢). وقد أوجب العلماء النظر والاستدلال على من يقدر عليه، وتركه عصيان(٣). وإذا كان الناس أربعة طبقات، المجتهدون والعلماء والمقلدون ومن لا يعرفون من الإسلام إلا الظواهر فأعلاهم مرتبة المجتهدون(٤).

وفى الدرس الرابع من "الأمالى الدينية" "أحكام العقل" يتبنى رشيد رضا النسق الأشعرى القديم الذى بدأته "العقيدة النظامية" للجوينى والذى يبدأ بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل. فالإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما أو ظنا. والعقلى هو العادى والمستحيل هو غير العادى. فالعقل والواقع أيضا صنوان(٥).

وفى "شبهات النصارى وحجج الإسلام" يرد رشيد رضا على إنكار فرح

---

(١) "العقل مشرق أنوار الدين، والإيمان هو تصديق العقل بأن جميع ما أتى به النبى حق. فالدين الإسلامى والعقل توأمان. وقد أجمع أئمتنا على أنه ليس فى الدين شيء يمنعه العقل ويحيله، وأن من علامة الحديث الموضوع أى المكتوب على النبى صلى الله عليه وسلم استحالة معناه عقلا. ومن المقرر عندهم أن ما عساه يوجد من النقول الصحيحة مخالفا فى ظاهره للعقل فلابد من تأويله وتخريجه على وجه صحيح يقبله العقل وإلا استحال الإيمان به. القرآن لا يخاطب إلا العقل لا سيما فى قضايا الإيمان ومسائل الاعتقاد والتى يطلب فيها العلم ويرفض الظن وإن كان راجحا ..."، السيد محمد رشيد رضا: أمالى دينية أو العقيدة المنارية، جمعها د. محمد رضوان حسن، دار الشمال، طرابلس، لبنان ١٩٩٠، الدرس الثانى: الدين والعقل ص٥٩-٦١.

(٢) الاجتهاد والتقليد، السابق ص٦١-٦٦.

(٣) "لا خلاف بين العلماء فى وجوب النظر والاستدلال على من يقدر عليه وفى عصيان من يتركه مع القدرة ويكتفى بالتقليد. فتلخص أن المقلد إما كافر وإما عاص بترك النظر، اللهم إلا إذا كان ضعيف العقل بعيد الفهم غير قادر على النظر والاستدلال"، السابق ص٦٣.

(٤) السابق ص٦٣-٦٤.

(٥) السابق ص٧٥-٧٨ "أحكام العقل: الإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما فى البعض وظنا فى البعض الآخر ...".

أنطون فى "الجامعة" أن الإسلام دين العقل[1]. ويثبت أن الإسلام دين العقل بالكتاب والسنة. ولماذا يكون الإسلام عدوا للعقل ويمكن هدمه بالعقل وأنه ضد العلم مثل باقى الأديان والوقوع فى القياس المستحيل؟[2]. فالإسلام بالنص دين العقل والعلم. ولا يكفى فيه الظن. أصوله عقلية. وعقائده برهانية. وفى حالة تعارض العقل مع السمع يثبت العقل ويؤول السمع أو يفوضه[3]. وظل الأمر كذلك حتى العقائد المتأخرة التى تمت صياغتها بالشعر. وهو ما أكده المعتزلة فى العقائد والرازى فى التفسير. ونقد الغزالى الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة" نقدا عقليا لظنونهم فى الإلهيات، وليس هدما للعقل. فبإجماع الأمة الإسلام دين العقل. ووحد الفلاسفة بين الدين والعقل وكما عرض ذلك ابن رشد فى "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". فالشرع الإسلامى أوجب النظر بالعقل وجعله أساسا للعقائد. فالنظر أى الاعتبار واجب بالشرع. ويمكن استنباط الشرع بالقياس العقلى. بل إن ابن حزم قبله أثبت قواعد المنطق بنصوص الكتاب والسنة. وقد رد ابن رشد على الغزالى فى "تهافت التهافت". بل إن ابن رشد نقد الأشاعرة فى "مناهج الأدلة" لأنهم يسيئون استخدام العقل، ويسيئون تأويل النقل. ويتفق جميع الفلاسفة على ذلك، الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجه.

وفى "يسر الإسلام وأصول التشريع العام" يجيب رشيد رضا على عشر مسائل عن كمال الدين ويسره والقرآن والرسول وأمور الدنيا والإسلام وكراهية كثرة السؤال وذم الابتداع، وان الإسلام دين توحيد واجتماع. وأكبر المسائل هى العاشرة عن القياس والرأى والاجتهاد بحيث تشمل تسعة أعشار الكتاب[4]. يعرض لإبطال ابن حزم القياس والرأى ويقارنه برأى ابن القيم ويجمع بين الإنكار والإثبات.

---

(١) محمد رشيد رضا" شبهات النصارى وحجج الإسلام، المؤتمر الإسلامى ط٣، القاهرة ١٩٥٦، ص٦٠-٦٨.

(٢) انظر دراستنا: القياس الحضارى.

(٣) مثل: وكل نص أوهم التشبيها ∴ أوله فوض ورم تنزيها، ص٦١.

(٤) محمد رشيد رضا: يسر الإسلام وأصول التشريع العام، المؤتمر الإسلامى، القاهرة ١٩٥٦، المسائل التسع الأولى ص٢٣-٢٧، المسألة العاشرة ص٢٨-٧٤.

فالرأى ثلاثة أقسام: رأى باطل ورأى صحيح ورأى موضع الاشتباه. الرأى الباطل هو المخالف للنصوص، والكلام فى الدين بالخرص والظن، والرأى المتضمن التعطيل، وما يؤدى إلى البدع والقول بالاستحسان. والرأى المحمود رأى الصحابة، وما يفسر النصوص، ورأى جماعة الشورى، والاجتهاد الذى أجازه الصحابة فيما لا نص فيه(١).

لقد أخطأ نفاة القياس برد القياس الصحيح خاصة المنصوص على علته وتقصيرهم فى فهم النصوص وتحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه واعتقادهم أن عقول المسلمين ومعاملاتهم كلها باطلة. بينما أخطأ مثبتو القياس فى شمول النصوص وتفاوت الأحكام فيها وإغنائها عن القياس الصحيح وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس. مثال ذلك الربا فى علته وحكمه(٢). وهو ما انتهى إليه الشوكانى أيضا فى الاستدلال بالقرآن وبالحديث وبالإجماع على القياس. والقياس الصحيح هو بحث فى التزام النصوص فى العبادات واعتبار المصالح فى المعاملات كما فعل مالك والطوفى والشاطبى فى مسألة المصالح(٣).

وبعد الردة كتب رشيد رضا "الوحى المحمدى" عام ١٩٣٣ بالإضافة إلى عنوان فرعى طويل "ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام"(٤). ويتخلله رد على المستشرقين كنموذج لموقف "الإفرنج" مثل درمنغام. وفيه يتم الانحياز إلى الموقف السلفى. فالعقل والعلم لا يغنيان عن هداية الرسل(٥). ومع ذلك تظل بقايا تعاليم الأستاذ الإمام فى المقصد

---

(١) السابق ص٣٥-٤٧.

(٢) السابق ص٤٧-٦٢.

(٣) السابق ص٦٣-٧٩.

(٤) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأسباب إيمانا، وترك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانة تواضعا، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكل متقدم علما وإيقانا"، السابق جـ١/١٠٦.

(٥) محمد رشيد رضا: الوحى المحمدى جـ٢، مطبعة المنار، مصر ١٣٥٢هـ.

الثالث من مقاصد القرآن الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال". يمنع التقليد والجمود وإتباع الآباء والجدود، ويدحض شبه التقليد ويعطى البراهين على الاجتهاد[1]. ففى حين غاب لفظ العقل من الكتاب المقدس حضر فى القرآن أكثر من خمسين مرة ومع أولى الألباب أى العقول بضع عشرة مرة، وكذلك أولى النهى. وذكر الفعل مئات المرات مما يدل على أن العقل هو فعل التعقل. وأبطل الإسلام التقاليد الدينية التى كانت حجرا على العقل. ومن تجليات العقل العلم والحكمة. والإسلام دين الحجة والبرهان. أقام البرهان العقلى على بطلان الشرك. والإسلام دين القلب والوجدان والضمير، وكلها مرادفات للعقل[2]. وقواعد الاجتهاد من النصوص كما وضعها علم القواعد الفقهية[3].

وفى "الدين والوحى والإسلام" للشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ الأستاذ الإمام لا يذكر العقل صراحة كجامع مشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة ولكن يذكر فى الدين الصلة بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين[4]. والتوحيد بينهما عند ابن حزم فى "الفصل فى الملل والنحل"، والشهرستانى فى "الملل والنحل"، وابن رشد فى "فصل المقال"، وابن سينا والفارابى فى "تحصيل السعادة". فالموضوع واحد، الحق. والغاية واحدة، الكمال، وإن اختلفت الطرق، العقل أو الوحى. الظاهر للجمهور، والباطن للخاصة[5].

وبمناسبة تعريب طه حسين ومحمد رمضان كتاب "الواجب" لجيل سيمون

---

(١) السابق ص٣٠-٣٣.

(٢) السابق ص١٩١-٢٠٨.

(٣) السابق ص٢٢٧.

(٤) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ط٢/١٩٧٠، ص٣٦-٤٠.

(٥) من آثار مصطفى عبد الرازق، جمعها على عبد الرازق، دار المعارف، مصر ١٩٥٧ ص١٢٤-١٢٦ "إنى أحب الحرية حبا يجعلنى حريصا على أن تكون للعقول حريتها فى الفهم، وللقلوب حريتها فى الإيمان. ما كانت الفلسفة لتعادى الدين ولكنها أيضا لا تخدمه". السابق ص١٢٥.

الذى أراد بسط الفلسفة على الحياة العملية، فالفلسفة هى علم الحياة، علق مصطفى عبد الرازق بضرورة تخليص أذهان الناس من سوء الظن بالفلسفة. ويعترض على جعل الفلسفة نصيرا للدين فذلك مضر بالفلسفة والدين معا. فالدين إيمان، والفلسفة رأى يمكن التعاون بينهما على إسعاد الإنسان، الدين عن طريق القلب والعواطف، والفلسفة عن طريق النظر والاستدلال. القلب حر فى الإيمان، والعقل حر فى الفهم. الفلسفة لا تعادى الدين ولكنها لا تخدمه.

ويستمر العقل الإصلاحى عند محمد فريد وجدى. فمن ضمن مقاصد القرآن إقامة سلطان العقل، وإعلان حرية النظر، وهدم صنم التقليد[١].

٦- وينتقل العقل الإصلاحى من الأزهر وبالإضافة إليه إلى أساتذة الجامعات مثل محمود قاسم (١٩١٣-١٩٧٣)، وعثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، وتوفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١). فعند محمود قاسم العقل هو أداة الإصلاح. والرشدية العقلانية هى النموذج[٢]. فابن رشد العقلانى غير تأويلات شراحه، التأويل الأفلاطونى الأفلوطينى أو المادى الأرسطى الملحد أو الذى يقول بالحقيقتين، للخاصة وللعامة. ابن رشد هو الذى يوحد بين الحكمة والشريعة، ويجعل النظر واجبا بالشرع[٣]. ويخصص دراسة لموضوع "النفس والعقل" مع مقارنة بين فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام[٤]. وهو الذى أعد الطبعات العربية الأولى لشروح وتلخيصات ابن رشد. وهو أيضا المعتزلى الفيلسوف الذى ساهم فى إصدار بعض أجزاء "المغنى" للقاضى عبد الجبار. ولم تكن له أصول غربية بالرغم من ترجماته

---

(١) محمد فريد وجدى: الأدلة العلمية على جواز ترجمة معانى القرآن إلى اللغات الأجنبية، مطبعة المعاهد الدينية، القاهرة ١٩٣٦ ص٣.

(٢) انظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشرين، محمود قاسم (١٩١٢-١٩٧٣)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٥١-٧٦.

(٣) كانت رسالته للدكتوراه فى فرنسا "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكوينى"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩. والرسالة التكميلية ترجمة بالفرنسية لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤.

(٤) محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

لبعض مؤلفات الوضعية الاجتماعية.

وتعتبر "الجوانية" ممثلة للعقلانية الإصلاحية التى يصعب فيها التمييز بين أصولها التراثية عند الغزالى والتصوف بوجه عام وأصولها الغربية خاصة عند ديكارت وكانط وبرجسون ومصادرها الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال بل وربما مصادرها اليونانية فى الرواقية. فاللفظ نفسه عربى "من أصلح جوانيه أصلح الله برانيه". وهو فى نفس الوقت ترجمة للفظ الألمانى "ترنسندنتال". بل ويمكن كتابة تاريخ الفلسفة كله ابتداء من هذا التمييز بين الجوانية التى يمثلها سقراط وأوغسطين وديكارت وكانط وبرجسون، والبرانية التى تمثلها التيارات المادية مثل الوضعية والماركسية(١).

ويتوجه العقل الإصلاحى إلى مجال الأخلاق فى جملة أعمال "توفيق الطويل" (١٩٠٥-١٩٩١). وهو عماد المثالية الأخلاقية التى تنحو نحو التوسط والاعتدال. فالمثالية المطلقة، أخلاق الواجب الصورى، والمادية والوضعية والماركسية والتطورية كلاهما تطرف، على طرفى نقيض، والعقلانية الإصلاحية وسط بينهما، مثالية معتدلة أو معدلة تنحو نحو الواقعية الإنسانية طبقا لمبدأ "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"(٢).

وهى نفس العقلانية الإصلاحية عند محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣) تأصيلا فى النظام من أئمة الاعتزال والكندى فى رسائله الفلسفية والعلمية وابن الهيثم فى "ثمرة الحكمة". تعيد عرض موضوعات علم الكلام القديم خاصة الطبيعيات بمنهج جديد وهو التأمل العقلى والبرهان النظرى(٣).

---

(١) انظر دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، قراءة فى الجوانية، عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧٧-١١٣.

(٢) انظر دراستنا: من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، تحية إلى وحوار مع توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١١٥-١٧٣.

(٣) انظر دراستنا: الجديد فى القديم، تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى، محمد عبد الهادى

٧- وفى مرحلة التحول من العقلانية الإصلاحية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة يظهر "التراث فى ضوء العقل" يغلب عليه الطابع السياسى أكثر من الطابع العقلانى[١]. فالمعتزلة مثل الحسن البصرى، والزيدية مثل القاسم الرسى، والإمامية مثل الشريف المرتضى. يتقلص أصل العدل فى خلق الأفعال أى فى الحرية فحسب بل والحرية السياسية دون الحسن والقبح العقليين أى العقل[٢]. والمعتزلة قوة سياسية فى المناطق التجارية. ونشأة العقلانية الإسلامية تحولت إلى مجرد خطابة وفتوحات. و"العقل والحكمة" تحليلات لآياتهما دون موقف أو سجال. و"العقل ومكانته فى الإسلام" نظر فى المعجزات. و"عقلانية الإسلام" مستمدة من القرآن الكريم وليست خارجة عنه[٣]. والطهطاوى هو من دافع عن الحريات السياسية دون ذكر العقلانية والتنوير بعد أن تماهيا مع الغرب المناهض للدين[٤].

وخفتت العقلانية الإصلاحية وضعفت أركانها إلا من إعلان النوايا كما هو الحال فى "النظرية الإسلامية للعقل"[٥]. فهناك إسلامية للعقل تجعله عقلا إسلاميا. تدفع عنه بعض الشبهات مثل التصديق القلبى للنص، وتبرير أنظمة الحكم، والوجدانية، وعدم القدرة على مواجهة التيارات، وعقيدة الجبرية، وتبرير ما يحدث فى العالم من شرور وآثام[٦]. ومن مظاهر تخلف العقل المسلم الآن تحجيم العقل بالشريعة وبعض المعتقدات التى أضرت بالعقل مثل التقليد. لقد وصف القرآن العقل وبيّن وظائفه فى معانى للفظ المختلفة. كما أرشد إلى تربية العقل وحسن

=أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧٥-٢٠٩. كذلك كتب أبو يعرب المرزوقى "إصلاح العقل"، مركز دراسات الوحدة العربية.

(١) د. محمد عمارة: التراث فى ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٠.

(٢) السابق ص١٠٢-١١٤.

(٣) نشأة العقلانية الإسلامية ص١١٧-١١٨، المعتزلة ص١٣٥-١٣٦، العقل والحكمة ص١٤٨-١٤٩، العقل ومكانته فى الإسلام ص١٥٦-١٥٧، عقلانية الإسلام ص٢٤٨-٢٤٩.

(٤) السابق ص٧٥-٩٣.

(٥) عبد الحى عمور: النظرية الإسلامية للعقل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ١٩٩٨.

(٦) السابق ص١١-٤٠.

استعماله وتأسيسه على الأخلاق، جمعا بين العقل النظرى والعقل العلمى. كما ظهرت نفس المعانى فى السنة وعند الصحابة[1]. وهو العقل الذى منه خرج الفهم المستنير للدين، وعليه تأسس العلم. وتأثيره فى أوروبا قبل أن ينتكس بسبب الخوض فى الإلهيات، وغياب الاعتزال، والانفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية، والنظرة التجزئية للقضايا، وعدم مراعاة سنن الكون. وليس مستحيلا أن يعود العقل الإسلامى إلى الانفتاح من جديد[2].

ولدى الحركات الإسلامية المعاصرة لم يعد "العقل" أحد أركانها. ففى "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته" يتسم الفكر الإسلامى بسبعة خصائص ليس من بينها العقل أو العقلانية وهى: الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد[3].

بل تتخلى العقلانية الإصلاحية عن دورها العقلى وتصب فى الذوق الصوفى فى "العمل الدينى وتجديد العقل"[4]. فالعقل ثلاث مراتب: الأول العقل المجرد وهو العقل الرياضى العلمى الذى يجرد الأشياء فى الأعداد والرسوم ويشىء الحقائق فى موضوعات. وله حدوده فى عجزه عن تناول كل الموضوعات خاصة الإلهية والتى يعتبرها رمزية لا وجودية، ظنية لا يقينية، وتشبيهية لا تنزيهية، ووصفها لا التقرب إليها! وهناك حدود عامة لعقل المجرد مثل الحدود المنطقية: عدم البت وعدم التمام، والعجز عن رفع الحدود المنطقية. والحدود الواقعية مثل: النسبية، والاسترقاقية، والفوضية. والحدود الفلسفية مثل: مادية العقلانية المجردة، وملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد، وعدم وجوب العقلانية المجردة. ومن ثم يحتاج العقل المجرد إلى تكميل[5].

---

(١) السابق ص٤١-٧٤.

(٢) السابق ص٧٥-١١٦.

(٣) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، القاهرة (د.ت) ص٤٧-٢٣٦.

(٤) د. طه عبد الرحمن: العمل الدينى وتجديد العقل، بابل، الرباط ١٨٨٩.

(٥) السابق ص٢٩-٦٨.

والثانى "العقل المسدد" وهو العقل الشرعى العملى وليس العقل النظرى. وظيفته جلب المنافع ودفع الأضرار والاشتغال بالمسائل العملية. وآفاته تطرقه إلى الموضوعات العقائدية وليس اللاعقلانية واللاتاريخية. ومن آفاته الخلقية تجنب مسألة الألوهية والتقرب بالأسماء الحسنى، وآفة التظاهر والتقليد. وهو العقل السلفى الفقهى الذى انشغل بالإصلاح، ونقد الطرق الصوفية، ووقوعه فى آفتى التجريد والتسييس[1].

والثالث "العقل المؤيد" وله صفاته التجريدية والعينية والعبدية. وله كمالاته العقلية والصوفية. وهو قادر على التحقق الأكمل. يتقرب بالأسماء الحسنى وبالذكر. وهو عقل عملى أيضا. له نموذجه وإشاراته. فله صفة الإلزام والتكليف الباطنى الذى لا يتصف بالذاتية والغموض[2]. فلا يتعارض الذوق مع العقل.

ثم تضيق الحركة السلفية بكل توظيف جذرى للعقل أو تأكيد دوره فى النقد متهمة إياه بالعقل الوضعى الذى يفصل بين العقل والوحى ويقوم بنقد وضعى للتراث. وهو عقل محدود ليس به إشراقات بين الحدس والفكر. وهو أقرب إلى الهوى منه إلى الحق، يدعى التجديد والأصالة وهو أقرب إلى التبعية والاستعارة[3]. أما العقل فى التراث وهو العقل الموروث فقد استطاع حل إشكالية احتمال تعارض العقل والوحى فيما عرف باسم العقل والنقل. وهما متكاملان قادران على معرفة القيمة والغيب، والجمع بين المعارف الجزئية والمعرفة الكلية[4].

ولا ضير من إعمال العقل فى النصوص مع الحفاظ على مستويات النص، والعلاقة المنهجية بين الكتاب والسنة. كما لا ضير من استعمال القياس ضمن نظام الخطاب ومنطق اللغة: الدلالة والبيان، والعلة والقياس، وقواعد الاستدلال[5].

---

(١) السابق ص٦٩-١٣٢.

(٢) السابق ص١٣٣-٢٣٨.

(٣) لؤى صافى: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨.

(٤) السابق ص٢٩-١١٦.

(٥) السابق ص١١٧-٢١٢.

ولا ضير من استعمال العقل فى الوقائع والتحول من السحر إلى العلم، وتوجيه العقل نحو الطبيعة واكتشاف أسسه العينية وإتباع مناهج الاستنتاج وطرائق الاستدلال والنظر، وقواعد الاستقراء وطرائق الاستدلال التجريبى. فالعلم له أسسه النظرية والتجريبية. ولا ضير أخيرا من توجيه العقل نحو نظام المجتمع والخيارات القصدية دون وقوع فى الوضعية المنطقية أو المادية التاريخية كما فعل ابن خلدون أو المنهجية الإسقاطية فى دراسة المجتمع بل بالاتجاه نحو تكامل منهجى فى الدراسات الاجتماعية(١).

وتدرأ الشبهات عن العقل السلفى فى "منهج السلف بين العقل والتقليد"(٢). فمن الشبهات وصفها بالإتباع والتقليد، وبالغلو والتكفير، وبالتفويض فيما لا يمكن معرفته ومن ثم تكون أقرب إلى الجهل منها إلى العلم(٣). فى حين أن المناهج تختلف باختلاف العلوم. لذلك فإن مفهوم العقل عند السلف يعنى مدارك العقول أى قدرة العقل على إدراك موضوعاته سواء فى عالم الشهادة أو عالم الغيب. والغيب نوعان: نسبى يمكن إدراكه كما هو الحال فى الدراسات المستقبلية، ومطلق وهو ما لا يمكن إدراكه مثل نهاية الزمان، ويستند الوحى إلى العقل كما يستند العقل إلى الوحى بالتوجه نحو اليقين ضد الظن والشك والنسبية، والشمول ضد التجزئة، والتوجه إلى العمل ضد المغالاة فى التحليلات النظرية المجردة(٤). والمنهج السلفى منهج تحليلى نقدى كما وضح فى أعمال ابن تيمية فى نقد المنطق الأرسطى وفرق الشيعة والقدرية. كما يعتمد على البرهان، ويؤسس العقيدة على اليقين. ويبدأ بالتجربة الحسية والعالم الحسى المدرك بالحواس. كما اتجهت السلفية المعاصرة نحو النقد الذاتى والتطلع إلى الحوار مع التيارات الفكرية المغايرة(٥).

---

(١) السابق ص٢١٣-٣٠٠.

(٢) د. محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات، دار قباء، القاهرة ١٩٩٩.

(٣) السابق ص٧-٣١.

(٤) السابق ص٣٢-٨٥.

(٥) السابق ص٨٦-١٩٥.

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ وظهور المشاريع العربية المعاصرة تم تجاوز القسمة التقليدية الموروثة منذ عصر النهضة العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية إلى مشاريع جديدة تحت "نقد العقلانية" بفروعها الثلاثة: "نقد العقل الإسلامى" لمحمد أركون وريث العقلانية الإصلاحية، و"نقد العقل العربى" لمحمد عابد الجابرى وريث العقلانية القومية، و"نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى وريث العقلانية العلمية العلمانية.

"من أجل نقد للعقل الإسلامى" هو الكتاب التاسع من أعمال أركون(١). ويظهر فيه فى الفصل الثانى فقط "مفهوم العقل الإسلامى"(٢). ويستشهد فى مقدمته بقول مأثور للغزالى عن علاقة العقل بالنقل وتلازمهما، وضرورة كل منهما للآخر. ويتصدره الحديث القدسى "أول ما خلق الله خلق العقل". فالعقل ليس مستقلا بل هو مشروط بالوحى. ويميز فى مدخل تاريخى بين العقل فى التراث القديم النظرى والعملى ثم العقل فى الفكر العربى المعاصر. ويتجلى العقل القديم فى "الرسالة" للشافعى وتحليل ألفاظها ومعانيها وتشريعاتها وكيفية التحول من اللغة إلى التشريع مع تفصيل لأركان القياس ومفهوم الاختلاف وتعدد الصواب، وعلاقة المصطلحات الكلامية بالمصطلحات الفلسفية. فالعقل التراثى متجه نحو العمل أكثر منه نحو النظر. وهو ما حاول الفكر العربى تجاوزه باستعارة العقل النظرى الخالص من الفكر الغربى مع أنه أيضا ذو توجه عملى عند ديكارت وكانط وهيجل وحتى فوكو فى العقل والسلطة. والحقيقة أن "العقل الإسلامى" هو مجرد الإنتاج التراثى لمتون فى موضوع العقل. فهو تراث أكثر منه عقل، خطاب وليس ملكة. إلا أن

---

(١) الأعمال السابقة وهى بالفرنسية هى: ١- تهذيب الأخلاق (ترجمة فرنسية لمسكويه) ١٩٦٩، ٢- مساهمة فى دراسة النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى، مسكويه فيلسوف ومؤرخ ١٩٧٠، ٣- محاولات فى الفكر الإسلامى ١٩٧٣، ٤- الفكر العربى ١٩٧٥، ٥- الفكر العربى ١٩٧٥، ٦- الإسلام بالأمس والغد ١٩٨٢، ٧- الإسلام، الدين والمجتمع ١٩٨٢، ٨- قراءات القرآن ١٩٨٢، ٩- نقد العقل الإسلامى ١٩٨٤، ١٠- الإسلام، الأخلاق والسياسة، ١١- انفتاحات على الإسلام

(٢) M. Arkoun: Pour une critique de la Raison Islamique, Maissonneuve et larose, Paris. 1984.

المشاريع العربية المعاصرة أرادت التجريد ونحت مفاهيم حتى ولو تم ذلك على حساب التراث والتاريخ. وتخلو باقى المؤلفات الأخرى من أى تحليل للعقل الإسلامى. واتجهت أكثر نحو الإسلام الاجتماعى والسياسى بمناهج تحليلية غربية خاصة اللسانيات وبهدف التفكيك وكما هو واضح فى "قراءات القرآن"[(١)].

ثالثا: العقلانية الليبرالية.

وتعنى العقلانية التى استقت مصادرها من فلسفة التنوير فى الغرب خاصة عند الطهطاوى فى "تلخيص الإبريز" و"مناهج الألباب" وخير الدين التونسى فى "أقوم المسالك". ويتعادل فيها المصدران القديم والجديد.

١- ففى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى تقوم الشريعة الإسلامية على العقل والمصلحة، وعلى التحسين والتقبيح العقليين والاستصلاح. ومن ثم لا تعارض بين التراث الإسلامى والتراث الغربى، علوم الأنا وعلوم الآخر، دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعد، دار الرخص ودار الغلاء. الشريعة أساس الحكم، والحكم الشرعى والشرف الذاتى نفس الحكم. فالشرع والوجود نفس الشىء، الشرع شرف الوجود، والوجود تحقق الشرع. العقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفة الوجدانية والتجربة الحية. فالإنسان على الفطرة يعرف بالوجدان أولا ثم تحصل المعارف بالصدفة وبالإلهام وبالإيحاء. ومن ثم يمكن أن تتقدم الأمتان، أمة الإسلام والأمم الغربية. الأولى بحكم الشرع، والثانية بحكم العقل. وكلاهما يقومان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال الأول وأحد أصوله الخمسة بالرغم مما يظهر من ثنايا الطهطاوى من أشعرية ظاهرة. لا عجب إذن أن تتقدم أمة الإسلام، فهى أولى بسائر العلوم الحكمية والفنون والعدل والإنصاف. وقد تقدمت الأمة الفرنسية كذلك لإقامة علومها السياسية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما بدا ذلك فى "روح الشرائع" لمونتسكيو، ابن خلدون العرب كما أن ابن خلدون

---

(١) السابق ص٦٣-١٠٠.

لدينا هو مونسكيو الشرق[1]. والأمة الفرنسية إحدى الفرق غير الإسلامية بتعبير القدماء ولكنها من حيث قاعدة التحسين والتقبيح العقليين تتفق أو تختلف مع الفرق الإسلامية. فالدين والعمران شيء واحد، والشريعة مثل السياسة. والعلوم الشرعية على منوال العلوم السياسية، والأنبياء مثل الحكماء كما قال الفلاسفة القدماء. لا فرق إذن بين حضارة الأنا وحضارة الاخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوافد بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. "الكرنتينة" مثلا أى العزل الطبى فعل حسن وبالتالى حكم شرعى عندنا وحكم عقلى عندهم[2]. وقد ظهر الإسلام ظهورا تلقائيا فى الغرب عن طريق رفض النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها فى مجرد الشكل ثم قيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومنها الحرية وحق المعارضة السياسية وهى عندنا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. لقد رفض الأوروبى الدين لسوء سمعته ومخالفته للعلوم الطبيعية، وعرف تلقائيا التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير. إن ما تحتويه "الشرطة" أى الدستور الفرنسى من تقييد لسلطة ملك فرنسا تتفق مع الكتاب والسنة من حيث المضمون[3]. فالعدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. وقد ترجمها الطهطاوى لبيان اعتمادها على العقل ثم شرحها.

---

(١) "وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماه عندهم شرعية ... روح الشرائع لمونتسكيو وهو أشبه بالمذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجى كما أن ابن خلدون يقال عندهم أيضا مونتسكيو الشرق أى مونتسكيو الإسلام"، تخليص الإبريز ص١٩١.

(٢) "فإن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين ... إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطور الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية"، تلخيص الإبريز ص١٠٣.

(٣) "وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله صلعم لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعية لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم. فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا. والعدل أساس العمران"، السابق ص٩٥.

وتبدو متفقة تماما مع العلوم الشرعية وعلم الفقه[١]. لا فرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر إذ ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[٢]. وفى "مناهج الألباب" "الحالة المستحسنة" و"الأمور المستحسنة" هى التى تتفق مع العقل والشرع[٣]. فالاستحسان مصدر من مصادر التشريع عند المالكية والحنفية.

والأحكام الإسلامية تقتضى تسوية جميع الناس فى العدل والإنصاف. ومن واجب علماء الشرع الدراية بالمعارف البشرية كالعلوم الحكمية والعملية. كما تقتضى الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر دون شذوذ. ولم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس كل مبتدع مذموم، وأن المبتدع النافع يقع موقع الاستحسان[٤].

وفى "المرشد الأمين للبنات والبنين" يبدو العقل أشبه بالعقل الصوفى. فهو العقل النورانى فى القلب الإنسانى فى مرآة للعارف الفاضل للتمييز بين الحق والباطل. فالعقل المنير رسول قبل النبى. الرسول الحقيقى هو المشرع. هو العقل والنبى. الرسول مبين لما يقرر العقل. فقد أفادت العقول قبل الشرع نوعا من

---

(١) "فإذا تأملت رأيت ما فى هذه الشرطه نفيسا ... إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان"، السابق ص١٠٢. "إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية"، السابق ص١٠٦.

(٢) "ويمكن أن يقال أن الفئ ونحوه لو كان مرتبا فى بلاد الإسلام كما هو الحال فى تلك البلاد لطابت النفس خصوصا إذا كانت الزكوات والفئ والغنيمة لا تفى بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم، ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء الخراج عمود الملك"، السابق ص١٠٣. انظر أيضا دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢١٩-٢٤٩.

(٣) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب المصرية، الرغائب، القاهرة ١٩١٢، مطلب تحويل مصر إلى حالة مستحسنة فى نحو عشرين سنة، ص٢٩٣، فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة، ص٣٤٨.

(٤) السابق ص٣٦٥/٣٧٢/٣٨٧/٤٤١.

وتبدو متفقة تماما مع العلوم الشرعية وعلم الفقه[1]. لا فرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر إذ ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[2]. وفى "مناهج الألباب" "الحالة المستحسنة" و"الأمور المستحسنة" هى التى تتفق مع العقل والشرع[3]. فالاستحسان مصدر من مصادر التشريع عند المالكية والحنفية.

والأحكام الإسلامية تقتضى تسوية جميع الناس فى العدل والإنصاف. ومن واجب علماء الشرع الدراية بالمعارف البشرية كالعلوم الحكمية والعملية. كما تقتضى الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر دون شذوذ. ولم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس كل مبتدع مذموم، وأن المبتدع النافع يقع موقع الاستحسان[4].

وفى "المرشد الأمين للبنات والبنين" يبدو العقل أشبه بالعقل الصوفى. فهو العقل النورانى فى القلب الإنسانى فى مرآة للعارف الفاضل للتمييز بين الحق والباطل. فالعقل المنير رسول قبل النبى. الرسول الحقيقى هو المشرع. هو العقل والنبى. الرسول مبين لما يقرر العقل. فقد أفادت العقول قبل الشرع نوعا من

---

(١) "فإذا تأملت رأيت ما فى هذه الشرطه نفيسا ... إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان"، السابق ص١٠٢. "إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية"، السابق ص١٠٦.

(٢) "ويمكن أن يقال أن الفئ ونحوه لو كان مرتبا فى بلاد الإسلام كما هو الحال فى تلك البلاد لطابت النفس خصوصا إذا كانت الزكوات والفئ والغنيمة لا تفى بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم، ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء الخراج عمود الملك"، السابق ص١٠٣. انظر أيضا دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢١٩-٢٤٩.

(٣) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب المصرية، الرغائب، القاهرة ١٩١٢، مطلب تحويل مصر إلى حالة مستحسنة فى نحو عشرين سنة، ص٢٩٣، فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة، ص٣٤٨.

(٤) السابق ص٣٦٥/٣٧٢/٣٨٧/٤٤١.

التدبير. إذ يميز العقل الراجح الصحيح النظر الخالى من الموانع بين الحق والباطل. ويؤيد رسالة الأنبياء. ويختلف الناس فى درجة العقل طبقا للمواهب الطبيعية. فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول العوام. وقدر التفاوت فى العقول يكون التفاوت فى إدراك الدين والدنيا. وإنكار شىء منهما إنما ناتج عن نقصان العقول. وهو أيضا العقل الطبيعى المتأمل فى ظواهر الكون(١). وتستند الأحكام الطبيعية قبل التشريع إلى العقل. فلا فرق بين نظام الوحى ونظام العقل ونظام الطبيعة(٢).

٢- وفى "أقوم المسالك" لخير الدين التونسى وطبقا لقاعدة الحسن والقبح العقليين لا تعارض بين "التنظيمات" والشريعة الإسلامية، فكلاهما يقومان على القانون ويحققان الحرية والعدالة والمصالح العامة. وتعلن المقدمة قيم العدل والعمران والعقل وحسن التدبير والعرفان والتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان(٣). فما حدث من تقدم فى البلاد الأوروبية موافق لنصوص الشريعة(٤). ولا ضير أن يوافق المسلم غير المسلم فى الأفعال المستحسنة(٥). فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن فى ذاته ويمتنع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خياله واحتياط فى غير محله. تقوم التنظيمات على العدل والحرية وهما أصلان فى الشريعة وأساسا الاستقامة فى جميع الممالك. ولا فرق بين الديموقراطية الغربية والشورى الإسلامية، وتقييد سلطة الملك بمشاركة أهل الحل والعقد،

---

(١) الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين. الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، جـ٢ السياسة والوطنية والتربية: فى تمام أمور الدين وأحكامه مقام العقل، ص٢٨٤-٢٨٨.

(٢) السابق ص٤٧٩-٤٨٢.

(٣) "سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضل بالعقل نوع الإنسان، وأهله به لحسن التدبير ومراتب العرفان، وأمره بالتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان"، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيق د. معن زيادة، جـ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ص١٤٥.

(٤) "والغرض من ذكر الوسائل التى أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هى عليه من المتعة والسلطة الدنيوية أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا". السابق ص١٤٧-١٤٨.

(٥) "مطلب ما يسوغ موافقة غير المسلم فى الأفعال المستحسنة". السابق ص١٥٠-١٥٧.

وإثبات ذلك بالمنقول والمعقول[1]. وقد لاحظ ابن قيم الجوزية "أن إمارات العدل إذا ظهرت بأى طريق كان فهناك شرع الله ودينه"[2].

الشريعة تقتضى التنظيمات. والشريعة لا تنافى التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن والعمران[3]. والأمة الإسلامية قادرة على النهوض من جديد بما نهضت به الأمم الأوروبية بفضيلتى الحرية والهمة الإنسانية[4].وأن ما ينال به الأوروبيون من أساليب التمدن إنما هى "بضاعتنا ردت إلينا"[5]. وكان ابن رشد هو الحلقة الوسيطة بين التقدم الإسلامى والتقدم الأوروبى[6]. ومع ذلك غاب عن المؤرخين الإسلاميين مثل المسعودى وأبى الفدا والمقريزى "الكريتيك" أى النقد، فلم يقيّموا الروايات بمقياس العقل. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بعدم تحقق القدماء بصدق الروايات[7].

٣- ويعلن كتاب "الشعر الجاهلى" أنه استعمل منهج الشك الديكارتى الذى

---

(١) "مطلب نفى تضييق سعة تصرف الملك بمشاركة أهل الحل والعقد والاستشهاد عن ذلك بالمعقول والمنقول"، السابق ص١٦٤-١٦٧.

(٢) السابق ص١٩٧.

(٣) "مطلب دفع شبه القادحين فى التنظيمات وما يجب على مؤسس أصول الحرية من اعتبار حال السكان"، السابق ص١٩٩-٢٠٧.

(٤) "إن الأمة الإسلامية بمقدار ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم تقتدر أن تكتسب بما بقى لها من تمدنها الأصلى وبعاداتها التى لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتسع به فى التمدن مجالها، ويكون سيرها فى هذا المجال أسرع من غيرها كائنا من كان. إذا أذكيت حريتها الكافية بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل فى أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان فى أصل الإسلام مستشهدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم مما لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا بإجراء التنظيمات فى بلدانهم"، السابق ص١٩٩-٢٠٠.

(٥) "وبما نقلناه يعلم ما كان للأمة الإسلامية من غمر العمران، وسعة الثروة، والقوة الحربية الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخوة الممالك واتحادها فى السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثر العرفانية التى ظهرت فى الإسلام ونسج الأورباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدم للأمة الإسلامية"، السابق ص١٧٢.

(٦) أقوم المسالك ص١٧٤-١٧٥.

(٧) السابق ص١٧٦.

يقوم على التخلص من الأفكار القديمة الشائعة واستعمال منهج عقلانى جديد. فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو منهج للبحث وللقراءة، للمؤلف والقارئ، على حد سواء. وهو العقل السليم[(١)].

ومع ذلك، تخاطر العقلانية الليبرالية باستعمال مفاهيم مثل "العقل المصرى"، "العقل اليونانى"، "العقل الأوروبى"، "العقل الإسلامى"، "العقل الإنسانى" لما توحى به هذه المفاهيم من بقايا عرقية وعنصرية مازالت حية من القرن التاسع عشر عند رينان وجوتييه وجوبينوه فى النصف الأول من القرن العشرين[(٢)]. فالعقل لا جنس له مصريا أو يونانيا أو أوروبيا، بل الثقافة الوطنية هى التى يمكن أن توصف مثل الثقافة العربية أو الإسلامية أو الأوروبية. ولا توجد ثقافة مصرية خاصة منفصلة عن الثقافة العربية والإسلامية. والثقافة لا توصف بالعقل، العقل الإسلامى، بل بالحضارة مثل الثقافة الإسلامية. والخطر أيضا فى تعميم الأحكام مثل عدم اتصال "العقل العربى" بالشرق قدر اتصاله بالعقل اليونانى[(٣)]. مع أن روح التوحيد

---

(١) "إنى أسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتداولون من العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث... فلو أن الفلاسفة ذهبوا فى الفلسفة مذهب ديكارت منذ العصور الأولى لما احتاج ديكارت إلى أن يستحدث منهجه الجديد... فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصبا فى العلم والفلسفة والأدب فحسب وإنما هو خصب فى الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضا".

(٢) طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، مطبعة المعارف ومكتبة مصر، القاهرة (د.ت)، ص١٦-٣٠.

(٣) "إن العقل المصرى لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالا ذا خطر. ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسى... إن العقل المصرى قد اتصل من جهة بأقطار الشرق القريب اتصالا منظما مؤثرا فى حياته ومتأثرا بها. واتصل من جهة أخرى بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد... إن العقل المصرى منذ حضوره الأولى عقل إن تأثر بشىء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط"، السابق ص١٦. "إذاً فالعقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا... وقد نشأ هذا العقل المصرى فى مصر متأثرا بالظروف الطبيعية والإنسانية التى أحاطت بمصر... وكان من أشد الشعوب تأثرا بهذا العقل المصرى أولا وتأثيرا فيه بعد ذلك العقل اليونانى..."، السابق ص١٨. "من السخف الذى ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءا من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهنود والصين"، السابق ص١٨.

فـى مصـر لا يختلـف كثيـرا عـن روح التوحيـد فـى آسـيا خاصـة البوذيـة والكونفوشوسية. بل لقد أثر الشرق كله فى اليونان بما فى ذلك مصر[1]. فالعقل المصرى عقل متوسطى نشأ حول بحر الروم[2].

ولم تتغير طبيعة "العقل الأوروبى" باتصاله بالمسيحية وظل أوروبيا بالرغم من اعتبار الفلاسفة وقادرة الرأى الحديث أن المسيحية عنصرا مكونا للعقل الأوروبى، وأنه لا خطر عليه منها. ولم تمسخ المسيحية العقل الأوروبى ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ولم تجرده من خصائصه المتوسطية. فكذلك الإسلام لم يغير العقل المصرى ولا عقلية الشعوب التى اعتنقته حول البحر الأبيض المتوسط. بل إن انتشار الإسلام إلى الشرق الأقصى قد ساعد على انتشار العقل اليونانى إلى آسيا فى حين أغارت الأمم الوحشية غير المتحضرة على اليونان وكادت تطفئ نور العقل لديهم حتى انهارت الإمبراطورية الرومانية قبل أن يسطع نور العقل فى أوروبا بفضل الترجمات العربية للفلسفة اليونانية. لا يوجد فرق حول البحر الأبيض المتوسط بين عقل مصرى وعقل يونانى[3]. وكما أغارت الشعوب الهمجية على اليونان فقضت على عقله هاجم العنصر التركى مصر وقضى على عقلها اليونانى. وكما استعادت أوروبا العقل اليونانى فى عصورها الحديثة فإن مصر قادرة على استعادته أيضا فى نهضتها الحالية[4].

---

(١) "إن تبادل المنافع بين العقل المصرى والعقل اليونانى فى العصور القديمة قد كان شيئا يشرف به اليونان..". السابق ص١٧. "إن مصر لم تنفرد بالتأثير فى حياة اليونان، ولا فى تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليونانى"، السابق ص١٧. "كان العقل المصرى إذاً أيام الإسكندر مؤثرا فى العقل اليونانى متأثرا به مشاركا له فى كثير من خصاله إن لم يشاركه فى خصاله كلها"، السابق ص٢٢.

(٢) "فإذا لم يكن بد من أن نلتمس أسرة للعقل المصرى نقره فيها فهى أسرة الشعوب التى عاشت حول بحر الروم. وقد كان العقل المصرى أكبر العقول التى نشأت فى هذه الرقعة سنا وأبلغها أثرا"، السابق ص١٨.

(٣) "المسيحية التى ظهرت فى الشرق قد غمرت أوروبا... ولم تتغير طبيعة العقل الأوروبى"، السابق ص٢٣.

(٤) "فلا ينبغى أن يفهم المصرى أن بينه وبين الأوروبى فرقا عقليا قويا أو ضعيفا"، السابق ص ٢٧. "وإذاً فمهما نبحث ومهما نستقصى فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبى والعقل المصرى فرقا جوهريا"، السابق ص٣٠.

وتتحول العقلانية إلى سياسة تربوية فى التعليم[1]. فمن أهداف التربية تهيئة الطالب لأن يكون صحيح الجسم قوى الخلق قوى العقل.

٤- ومازال الدفاع عن العقل قائما فى هذا الجيل فى "دفاعا عن العقل"[2]. وهو ليس العقل النظرى الخالص بل هو العقل الاجتماعى السياسى والثقافى والأدبى أى الرؤية العقلية لجوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلانى رشيد. وتضم النزعة التنويرية والروح العلمية أى توجيه العقل نحو الإنسان والمجتمع والطبيعة. لها رصيدها عند القدماء خاصة المعتزلة من متكلمين وأصوليين. ثم توارت بعد الغارات على العالم الإسلامى من الشرق والغرب من التتار والمغول مرتين والفرنجة فى العصر الوسيط والعصر الحديث مرتين، بل وسيطرة الأتراك العثمانيين من الشمال. وفى نفس الوقت نهضت أوروبا بفضل العقلانية الإسلامية. ومن ثم لا فرق بين أئمة التنوير عند قدماء المعتزلة كالقاضى عبد الجبار والفلاسفة كابن رشد وفلاسفة التنوير فى أوروبا فى العصر الحديث. أما اليوم فقد وقع العرب فى "وهم العقلانية" ومازالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون فى "ما بعد العقلانية" يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم فى بداية العصر الحديث. والتحدى الكبير كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟[3].

ويستلهم من التراث القديم قضية العقل والنقل من أجل تعقيل النصوص الفقهية ضد الجماعات الإسلامية المعاصرة وقولها بالحاكمية النصية دون تحكيم العقل[4]. فالليبرالية لا تقبل الحوار مع الجماعات الإسلامية المعاصرة وبالتالى تفقد أهم سماتها وهى قبول الرأى الآخر وعدم استبعاده كما تفعل الحركات السلفية.

---

(١) محمد علوبه باشا: مبادئ فى السياسة المصرية، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤٢، ص١٧٥-١٧٧.

(٢) إبراهيم العجلونى: دفاعا عن العقل، مؤسسة رم للدراسات والنشر والتوزيع، عمان، الأردن ١٩٩٩.

(٣) السابق ص٧-١٠.

(٤) محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقل ص٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة؟ ص٨٧-١٠٢، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠.

٥- ومن المشاريع العربية المعاصرة "نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى. فبعد ممارسة طويلة للفكر الغربى وتبنى كثير من مصطلحاته المنقولة أو المعربة أو المنحوتة الغامضة حتى أصبح الفكر أسيرا لمصطلحاته والرسالة حبيسة فى خطابها بدأ التحول من الاستعارة إلى النقد. ويعنى "نقد العقل الغربى" هنا إعادة كتابة الفكر الغربى على نحو موضوعى مع بعض وجهات النظر النقدية لمذاهبه الكبرى. فهو أقرب إلى التاريخ النقدى للتراث الغربى منه إلى "نقد العقل الغربى" وهو ما وقع فيه أيضا "نقد العقل العربى" الذى هو فى النهاية "نقد التراث الإسلامى"[(١)].

رابعا: العقلانية العلمية.

وتعنى العقلانية التى ارتبطت بالعلم الطبيعى فى الغرب الحديث وكما تمثلها شبلى شميل وفرح أنطون ونقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد وكريا ومراد وهبه على اختلاف مرجعياتهم الفكرية الليبرالية عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا أو الماركسية عند مراد وهبه وإسماعيل المهداوى أو حتى الإصلاحية عند طنطاوى جوهرى. ولا يظهر مفهوم "العقل" عند مؤسس التيار شبلى شميل.

١- ويؤصل فرح أنطون التيار العلمى العلمانى فى "ابن رشد وفلسفته". قدمه لعقلاء الشرق أى للمفكرين والفلاسفة. ويتم الاعتماد أساس على "فصل المقال" لبيان اتفاق الدين والفلسفة وذلك عن طريق التأويل[(٢)].

وفى معرض السجال يرى محمد عبده أن الإسلام أكثر اتفاقا مع العلم والعقل والمدنية من المسيحية فى حين يرى فرح أنطون أنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية أو أى دين آخر فى معاداة العقل والعلم والمدنية بدليل وجود الخوارق

(١) مطاع صفدى: نقد العقل الغربى (جزءان)، دار الإنماء، بيروت.

(٢) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ص٣١/١٢١-١٢٢/١٣٨/١٨٤/٢٠٩-٢١١.

والكرامات والمعجزات وهو الجانب اللامعقول فى كل دين[1].

وتظهر مشكلة العقول فى الفلسفة الإسلامية القديمة دون تطوير لها بالنسبة للعقلانية الحديثة. فالعقول أنواع، منها: العقل الفاعل البرىء عن المادة، والعقل المنفعل أو المفعول وهو العقل الإنسانى، الأول خالد والثانى فان. الأول شمس العقول، واحد لا ينقسم والثانى مستقبل للنور ومتجزئ متفرد. ثم ينشأ اتصال بينهما من الأول إلى الثانى كى تتم المعرفة[2].

٢- وقد يكون العقل العلمى هو العقل العضوى الجسمى النفسى الغريزى. لا فرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان من حيث أن كليهما ذكاء. ولا فرق بين العقل والمخ، بين التفكير واللحاء، بين النظر ومراكز الحس فى الدماغ. الجسم يؤثر فى العقل كما يؤثر العقل فى الجسم. وهو أيضا العقل الكامن المرتبط بالتحليل النفسى والقدرة على الكظم والقيام بدور الأنا الأعلى[3]. والجنون يطفئ نور العقل.

٣- وتتأصل العقلانية العلمية فى التراث القديم سلبا، بنقد اللامعقول فيه الذى يمثله التصوف دفاعا عن المعقول الذى يمثله العلم[4]. والحقيقة أن المسافة بينهما ليست كبيرة. فالعقل نور يتوهج ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة، زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء﴾ . وهى صور تشبيهية بعيدة عن العقل التحليلى، أقرب إلى الإشراق منها إلى العقل، وإلى التصوف منه إلى العلم، وإلى تأويل النصوص منه إلى وصف الظواهر، بالرغم من نية الكشف عن طريق العقل

---

(١) السابق ص١٢٧/١٦٥-١٧٢.

(٢) السابق ص٧٨-٧٩/١٠٥/١١٥-١١٧.

(٣) سلامة موسى: عقلى وعقلك، الخانجى، القاهرة ط٣، عقل الإنسان وعقل الحيوان ص١٢-١٩، العقل والمخ ص٢٠-٢٣، الجسم يؤثر فى العقل ص٣٨-٣٩، العقل يؤثر فى الجسم ص٤٢-٤٨، الكظم والعقل الكامن ص٨٥-٩٢، الجنون الذى يطفئ نور العقل ص٣١٨-٣٢٣.

(٤) زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة (د.ت)

واختيار الجانب العقلى من تراثنا الفكرى من أجل وصل الماضى بالحاضر. فالعقل مرتبط بالعاطفة وبالتجربة وليس بالأعداد المجردة أو الأشياء المادية. الغرب العالم، والشرق الفنان، ونحن نجمع بين العلم والفن، بين العقل والعاطفة. أصبح الغزالى هو ممثل العقلانية عند القدماء وليس ابن رشد، وهوسرل من الغرب الحديث وليس ديكارت. ويختلط العقل النظرى بالعقل السياسى والفتنة الكبرى. ويأتى النظّام والعلاف والجاحظ والجرجانى والتوحيدى وابن جنى وابن الراوندى وأبو العلاء المعرى وإخوان الصفا ونجم الدين الكبرى والسهروردى وابن عربى وابن تيمية والأشعرى والكندى والفارابى وابن سينا جمعا بين الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، كما يحال إلى هيوم وليبنز وديكارت وبيكون ووليم جيمس جمعا بين التيارات العقلية والحسية التجريبية والعملية.

وفى النهاية لا فرق بين المعقول واللامعقول، بين طريق العقل وشطحات العقل، بين العقل النظرى وشطحات الحالمين، بين المنطق والسحر والتنجيم.

و"قصة عقل" أشبه بـ"المنقذ من الضلال". فالعقل يلتمس الطريق بينه وبين الوجدان وشائج قربى، ومع ذلك يتم الدفاع عن العقل(١).

٤- وتتم مقاربة بين العقل البشرى والعقل الإلكترونى والذاكرة الصناعية(٢). ولا يستلهم أى مصدر تراثى أو غيره لتأصيل العقلانية العلمية المعاصرة لا الرازى الطبيب ولا ابن رشد ولا ابن خلدون. بل تدافع العقلانية العلمية عن المصدر الخارجى، وترفض مفاهيم "الغزو الثقافى" و"الأفكار المستوردة"(٣). وترفض العقلانية العلمية أى تقارب بين العلم والإيمان باعتباره تزييفا لهما معا(٤).

---

(١) زكى نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٣، عقل يلتمس الطريق ص١١-٣٠، دفاع عن العقل ص١٢٠-١٥٠، عقل ووجدان معا ص١٧٥-١٩٩.

(٢) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، ص١٦٥-١٧٦.

(٣) "ويسألونك عن الأفكار المستوردة"، السابق ص٨٤-٩٣.

(٤) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، الإيمان والعلم، كتاب العربى، الكويت، أكتوبر ١٩٨٧، ص٦٤-٧٦.

والعقلانية العلمية علمانية فى الدين، وليبرالية فى السياسة تدافع عن حرية الفرد وديموقراطية الحكم، وترفض الطاعة المطلقة للحكام[1]. بل وتعادى كل فكر إصلاحى مستنير على أنه توفيقية مصطنعة بين القديم والجديد، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد[2].

٥- وينقد العقل الجدلى العقلانية العلمية الذى يفتقد إلى التحليل التاريخى (زكى نجيب محمود)، والعقلانية البرجماتية (جارودى، محمد عمارة)، والعقلانية الطبيعية المعادية للجدل (فؤاد زكريا)، والعقلانية العلوية المفارقة (العراقى). ويحاول قراءة ابن رشد قراءة جدلية[3].

و"العقلانية الشاملة" ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. فالماركسية نقد للعقل البرجوازى الرأسمالى الذى يشرع للوضع القائم. يحاول تحديد معنى العقلانية والفرق بينها وبين اللاعقل، والمساواة واللامساواة فى العقل، والتمييز النفسى بين العقل والذهن والنفس، ودرجات خفض التفكير وتدمير العقل. ثم يحاول وضع مبادئ للعقلانية محولا إياها إلى عقيدة، والدفاع عنها ضد ماركس واللاهوتيين وأعداء الفلسفة، والصلة بين العقلانية والفن، والتمييز بين العقل واللاعقل فى المشاكل الذهنية والنفسية وأمراض العقل والنفس، وكله خليط من المعلومات من الثقافة الغربية الشائعة والتجارب النفسية الشخصية[4].

٦- وقد يقع الفكر القومى فى موقف شعوبى للعقل ووصفه بأنه عقل

(١) فؤاد زكريا: نقد العقل العربى، مرض عربى اسمه الطاعة ص٧٧-٨٣، أسطورتان عن الحاكم والأعوان ص٩٤-١٠٢.

(٢) جابر عصفور: انوار العقل، عن الأصولية ص١٢٣-١٥٨، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ط١٩٩٦/٣.

(٣) محمد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى، ابن رشد بنظرة جدلية ص٤٥-٥٢، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨.

(٤) إسماعيل المهداوى: العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية، الطبع والنشر للمؤلف، القاهرة ١٩٩١. وضم الكتاب قسمين: الأول العقلانية والتناقض، والثانى العقلانية واللاعقل فى مختلف المجالات.

"عربى" كما فعل الغربيون من قبل فى "العقل العربى" والعقل "اليابانى" فى إطار السمات العامة للشخصية الوطنية(1).

وتكاد تجتمع الأيديولوجيات العربية المعاصرة الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية المستنيرة على أن العقلانية هى طريق التقدم(2). وتعم العقلانية قضايا الثقافة والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل بين الثقافتين العربية والغربية، وإشكال الهوية والعالمية، والشرق والغرب. ولا وجود لعقلانية خالصة، ولا لعقل دون لاعقل. فاللاعقل جزء من مكونات العقل، وفائدة اللاعقل فى الجوانب الفنية. إنما خطورة اللاعقل فى توظيفه الأيديولوجي كما يفعل بعض المعاصرين مع المعتزلة وابن رشد وبعض الماركسيين مع ابن خلدون(3). ولا توجد قطيعة معرفية بين مشرق عرفانى ومغرب برهانى، فالبرهان والعرفان فى المشرق والمغرب على حد سواء ولا معنى للتمسح بالقدماء فى عقلانية ابن رشد أو بالمحدثين فى عقلانية ديكارت وكانط. إنما العقلانية هى نضال اجتماعى وسياسى يبدأ من الواقع وليس من الفكر(4).

والعقلانية العربية هى أحد ركائز المشروع الحضارى العربى(5). والعقلانية غير العقلنة، العقلانية منهج فى حين أن العقلنة تطبيق وتحقيق العقل فى الترشيد. وهى ليست مجرد رؤية بل هى ممارسة فى شتى نواحى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية(6). وأحيانا يكون الربط بين العقلانية والقومية

---

(١) فيليب بتاى: العقل العربى، جون لافينى: العقل العربى، مراجعة، حاجة إلى الفهم، فؤاد زكريا: نقد العقل العربى، محاولة لفهم العقل العربى ص١١٢-١٢٣.

(٢) د. محمد عابد الجابرى، د. هشام جعيط، د. الطيب تيزينى، د. نادية رمسيس فرح، لقاءات قابس (٢)، منشورات مهرجان قابس الدولى، تونس ١٩٨٩.

(٣) السابق، محمد عابد الجابرى: الثقافة والمنهج والتراث ص٩-٣٧.

(٤) السابق، هشام جعيط: آراء ومواقف فى الثقافة العربية ص٦١-٧٢.

(٥) العقلانية والمشروع الحضارى، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩٢، ص٣٢١-٣٣٨.

(٦) السابق ص٥-٩.

مجرد ربط أيديولوجى دون توظيف فعلى[1].

ليس المهم البحث فى العقل وغير العقل فى الوجود العربى بحثا نظريا معرفيا تأمليا خالصا بل المهم توظيفه فى رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضارى العربى[2]. العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصادر الحديثة ومظاهر اللاعقلانية فى الفكر العربى المعاصر. وتظل العقلانية لها مصادرها الغربية، رائدها ماكس فيبر قبل ديكارت وكانط[3].

وقد يتم تأصيلها عند المعتزلة القدماء[4]. والحاضر يرجع إلى الماضى. فالماضى مازال حيا فى الحاضر. وهى عقلانية إشراقية منذ الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل. وليست العقلانية الجذرية عن الكندى وابن رشد أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدى ومسكويه. وقد انشغلت هذه العقلية بعدة موضوعات مثل البرهان العقلى والسببية فى الطبيعة والنظام الكونى والوجود الإنسانى جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحى، وسيطرة الاتجاه النصى المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسة فى الثقافة العربية.

وقد جعل القدماء المخيلة جزءا من قوى العقل[5]. وقد يعرض التراث القديم لذاته دون أية دلالات سياسية معاصرة[6]. وكما يتم ربط العقلانية بالمخيلة

---

(١) نديم البيطار: العقلانية القومية والعقل الحضارى الحديث، السابق ص١٦٣-١٧٧.

(٢) أنطون المقدسى: العقل وغير العقل فى الوجود العربى، بدايات، السابق ص١١-٦٠، برهان غليون: العقلانية ونقد العقل، ملاحظات منهجية ص١٩٣-٢٢٠.

(٣) محمد جسوس: جدلية العقلنة والعقلانية، السابق ص٦٤-٧٣. مصطفى حجازى: نحو عقل عربى مستقبلى على ضوء تحليل البنى الاجتماعية العربية الراهنة، ص٢٢٥-٢٤٣.

(٤) على أومليل: الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف فى الفكر العربى، السابق ص٧٥-٧٩. د. نصيف نصار: فى خصائص العقلانية الفلسفية العربية، السابق ص٨١-١٠٤. هشام جعيط: العقل السياسى الدينى فى الوطن العربى ص١٤٧-١٥٢.

(٥) حليم بركات: العقلانية والمخيلة فى الثقافة العربية، ص١١٧-١٢٨.

(٦) محمد ياسين العريبى: الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالى، السابق ص١٢٩-١٣٩. محمد عابد الجابرى: العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية فى أصول المعتزلة ص١٤١-١٤٦. حسن صعب: المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية، السابق ص٣٠٥-٣١٨.

فى الأدب يتم ربطها أيضا بالطبقة المتوسطة فى الاجتماع. فالعقلانية هى تعبير عن الطبقة المتوسطة وأداتها[1].

والعقل السجالى يرجح المدخل الأيديولوجى بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدى. فيقع فى الاختلاط المنهجى بين التبشير والنقد، وفى المدرسية "السكولستيكية" أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزيئية، ويتهرب من المسئولية متسترا بالتحليل النظرى المعرفى الخالص[2]. فلا يمكن إحياء التراث كما تفعل العقلانية الإصلاحية بل لابد من التوجه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضارة الراهنة ضد الأصولية السلفية. ومن ثم تتغير ركيزة العقلانية العربية بدلا من أن تكون الدين تصبح القومية.

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ بدأت المشاريع العربية المعاصرة تعيد النظر فى طبيعة العقل العربى. بدأها عبد الله العروى فبعد "الأيديولوجية العربية المعاصرة" و"العرب والفكر التاريخى" و"ثقافتنا فى ضوء التاريخ" بدأت سلسلة المفاهيم مثل الدولة والحرية والأيديولوجيا والتاريخ ومنها "مفهوم العقل"[3]. وفيه يتم التمييز بين "العقل المطلق" وهو العقل الإصلاحى، محمد عبده نموذجا، والعقل النسبى، ابن خلدون نموذجا. وكلاهما يقوم على مفارقة، مفارقة بين العقل وموضوعه. فالعقل المطلق هو العقل الدينى الذى يهدف إلى معرفة المطلق وتجلياته فى الكلام والفلسفة والتصوف والأصول.والموضوع فى كل العلوم واحد هو الإيمان. وقد حاول العقل القديم صياغة "عقل العقل" فى المنطق الأرسطى والقياس الأصولى كما حاول العقل العلمى وضع قواعد الاستقراء ولكنه ظل مفارقا لأن

---

(١) عبد الباسط عبد المعطى: أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة، السابق ص١٥٣-١٦١. ناجى علوش: العقلانية فى الممارسة السياسية العملية، السابق ص٢٨٣-٣٠٣.

(٢) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، العقل السجالى ص٤٣-٦٦، حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

(٣) عبد الله العروى: مفهوم العقل، المركز الثقافى العربى، بيروت ط١/١٩٩٦، ط٢/١٩٩٧.

موضوعه مفارق[1]. أما العقل النسبى الذى يتعامل مع التاريخ موضوعا له فإنه يتعامل أيضا مع الغيب والكسب والجهاد والوهم ولا يختلف كثيرا عن العقل المطلق[2]. المفارقة إذن كيف يمكن التحول من العقل كاسم إلى العقل كفعل، من العقل النظرى إلى العقل العملى وإيجاد قطيعة بينهما، قطيعة بنيوية وليست فقط قطيعة تاريخية أو جغرافية حتى نتخلص من العقل النصى الفقهى الكلامى العقائدى ومن الموروث اللاعقلى فى العقل ونضع العقل مع نفسه وليس مع غيره فى العقل والنقل[3].

وفى "نقد العقل العربى" يتم وصف تكوينه وبنيته ثم تطبيق ذلك فى السياسة والأخلاق. وهو أقرب إلى التراث الإسلامى منه إلى العقل العربى، وتكوين التراث وبنيته وليس تكوين العقل وبنيته. فالعقل أداة للمعرفة لا فرق بين عربى وأعجمى بل نتاجه الثقافى هو الذى يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية[4]. مراحل تكوينه: البيان، العرفان، البرهان هى نفسها بنيته. والخطورة التعميم فى الأحكام لصالح تكوين وبنية صارمتين. فالبرهان ظهر فى المشرق عند المعتزلة الأوائل فى البصرة واستمر فى القرن الثالث عند الكندى. واستمر البيان فى المشرق وازدهر فى القرن الرابع، عصر البيرونى والمتنبى. كما ظهر العرفان منذ القرن الأول عند العباد والزهاد والنساك والبكائين وعند صوفية القرن الثانى كرابعة والحسن البصرى. واستمر حتى القرن السادس عند السهروردى

---

(١) السابق ص١٢٣-١٧٧.

(٢) السابق ص١٧٩-٣٦٤.

(٣) "إن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل فى حين اننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأنا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث من ثقافتنا مبنى على العقل إطلاقا. هذا التعميم والإطلاق فى المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لاعقل. تنعكس العلائق والأسباب فى ممارستنا اليومية... إن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة ... لا يكون العقل عقلانية لا يجسد فى السلوك إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق". السابق ص٣٦٤.

(٤) انظر دراستنا: "نقد العقل العربى" فى مرآة "التراث والتجديد"، المجلد التذكارى عن محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤ (تحت الطبع).

وابن عربى. وفى البنية لا تناقض بين أنواع الخطاب. فالبرهان دليل العقل، والبيان أداة التعبير. والعرفان حدس معرفى. فكلها عملية معرفية واحدة على التكامل وليست على التبادل.

ويظهر فى الفكر العربى المعاصر الآن جيل جديد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة ويمارس "نقد النقد" أى نقد كل المحاولات فى "نقد العقل العربى" للجابرى أو "نقد العقل الإسلامى لأركون، والحكم عليهما معا بأنه عقل التوافق[١]. وهو العقل الذى يريد المصالحة بين القوى السياسية والتيارات الفكرية التى تزخم بها الثقافة العربية الآن[٢]. وظيفة الفكر فى التاريخ ليست مجرد البحث عن التوافق والوئام[٣]. كما يقتصر "نقد العقل العربى" فقط على التحليل المعرفى دون الموضوعى[٤]. ربما هو الجيل الذى سيعيد صياغة المشاريع العربية المعاصرة من هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ إلى احتلال مجموع فلسطين وبداية الانتفاضة فى سبتمبر ٢٠٠٠ واحتلال مجموع أفغانستان فى ٢٠٠١ وأخيرا احتلال العراق فى مارس ٢٠٠٣. إنه جيل "العقل التاريخى" الذى يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحى والعقل الليبرالى وانشطار العقل العلمى العلمانى ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفى قلب الواقع.

---

(١) كمال عبد اللطيف: نقد العقل أم عقل التوافق، دار الحوار، اللاذقية، سوريا ٢٠٠٢.

(٢) السابق ص١٥١.

(٣) "الأستاذ الجابرى يريد أن يقصر وظيفة الفكر فى التاريخ فى المستوى الذى يبحث فيه ويهتم به على مسألة محددة وهى البحث فى إمكانيات التوافق والوئام على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة فى الدفاع عن المغامرة المبدعة، النفى الخلاق والقطيعة المسلمة بمبدأ كونية فعل المثاقفة داخل الحضارات المتعددة ومبدأ النقد ونقد النقد ومحاصرة الثوابت والأصول والأزمنة"، السابق ص١٦١.

(٤) محمود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابرى للعقل العربى، العقلانية العربية والمشروع الحضارى ص٢٦١-٢٨٢.

مستقبل الفكر الفلسفى العربى في عالم متغير

الإشكال والحل

١- الموضوع والمنهج.

إن هم التفكير فى المستقبل يمثل تحديا للمفكر الذى عادة ما توصف حضارته بأنها "ماضية"، سلفية، تقدمها مرهون بالعودة إلى ماضيها، وسلفها خير من خلفها، والتاريخ فيها يسير نحو الانحدار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضول، ومن الإيمان الأقوى إلى الأضعف حتى ينتهى تماما كعلامة من علامات الساعة!

والحقيقة أن هذا ابتسار. فالتفكير فى الماضى موجود فى كل حضارة، وحلم العودة إلى العصر الذهبى أصل الطهارة وربما الثورة على الأمر الواقع من أجل تأسيس نظام مستقبلى جديد. وفى تراثنا القديم هناك عناصر سلفية نموذجية أصلية أقرب إلى الثبات. وهناك عناصر أخرى تقدمية متغيرة متطورة أقرب إلى الحركة. فالنبوة ليست فقط ماضيها بل أيضا مستقبلها فى المعاد. والأصل فى الاجتهاد ليس فقط نموذجيا متناهيا لأن الفرع فى كل عصر غير متناهى كما هو الحال فى الاجتهاد أى التجدد المستمر والاستعداد للمستقبل بالتنظير فى شكل القياس. وصحيح أن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ تقدما وانهيارا، قياما وقعودا، نهضة وسقوطا، من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد، ولكن

(*) عمان- الأردن، ٢٥-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥.

الفكر العربى المعاصر أرقه هم المستقبل ووضع فلسفة التاريخ تقوم على التقدم المطرد عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال. وبالرغم من تشاؤم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية والقومية والماركسية نظرا لما ألم بتجارب الحداثة من نجاح نسبى أو فشل جزئى، فلا شىء يضيع هباء فى التاريخ، والتراكم يبقى فإن الحركات الإصلاحية المعاصرة أكثر تفاؤلا بقدرتها على الفعل وإن لم يكن على الفكر، وبتغيير نظم المجتمع ومسار التاريخ وإن لم يكن بتغيير قوالب الفكر ومسار الحضارة. فالإسلام لم يعد غريبا بل أصبح هو الحل. تناديه الناس، وهو يطلب الناس.

والفكر الفلسفى العربى ليس هو فكر الأساتذة المتخصصين وحدهم بل هو أيضا الفكر الفلسفى خارج دائرة التخصص الدقيق. فمازال الفكر الفلسفى العربى مطروحا فى الساحة على يد أجيال جديدة من تيارات الفكر العربى المعاصر. مازال الإصلاحيون والليبراليون والعلميون العلمانيون يكتبون ويؤثرون فى الفكر والسياسة. وينضم إليهم بعض الأساتذة، ويظل البعض الآخر فى دائرة التخصص الدقيق. مازال الفكر الفلسفى العربى مسئولا عن هذه التيارات المؤثرة على الجماهير، مسئولية الصياغة والتجاوز عن مرحلة الخطابة والحماس والانفعال الأول، ومسئولية إقالتها من عثرتها، وتراجعها جيلا وراء جيل حتى وصلت إلى خصام بينها واقتتال بين الأخوة الأعداء، تنافسا على السلطة، ونسيانا للهدف المشترك ولشرعية الاختلاف ولحق التعددية وأدبيات الحوار(١).

والعالم قد تغير بالفعل سواء فى التاريخ القريب أو التاريخ البعيد. فقد انقلبت حركة التحرر الوطنى العربى على نفسها، وضاع الاستقرار الوطنى أو كاد، وتراجعت القومية العربية وما تمثله من مبادئ الحرية الاشتراكية والوحدة، وانتهى عصر الثورة العربية فى الخمسينات والستينات، وتحولت الدولة من الدولة القوية

---

(١) انظر دراستنا: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١. وأيضا "حق الاختلاف"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨.

إلى الدولة الرخوة. ويزداد فقر الفقراء، وغنى الأغنياء، وانتشر التعليم الخاص. ولم تقتصر الخصخصة على الاقتصاد وحده بل امتدد إلى الثقافة والتعليم فى المدارس والجامعات. وتم الصلح مع إسرائيل، وتكونت البدايات الأولى للدولة الفلسطينية المستقلة. ووقع الغزو العراقى للكويت لأول مرة فى التاريخ العربى الحديث يغزو قطر عربى قطرا عربيا آخر. وقد كان الغزو لمنابع النفط فى الخليج متوقعا من الشرق إيران أو من الشمال إسرائيل أو من الغرب أمريكا. وبدأ خطر التجزئة العرقية والطائفتين فى العراق والشام والمغرب العربى. واندلع القتال الدامى فى الجزائر بين الشرعية واللاشرعية. وقامت نظم حكم سياسى باسم الإسلام فى السودان وبعده ثورة إسلامية فى إيران، ووقع الانفصال فى الجمهورية اليمنية وانتهى بحرب الوحدة. وتفاقمت معارك الحدود بين مصر والسودان، واليمن والسعودية. وازداد النشاط المسلح للإسلاميين فى مصر، واستبعاد الحركات الإسلامية السياسية من العمل السياسى باستثناء الأردن، وحصار بلدين عربيين، العراق وليبيا، أمام عجز العرب عن الدفاع عن الكرامة. وعلى الصعيد الخارجى انهارت المنظومة الاشتراكية كلها بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل وبحركات شعبية فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى، وأصبح العالم ذا قطب واحد يتأثر به ويملى إرادته بوضوح على المنظمات والهيئات الدولية. وبدا واضحا الصراع داخل أوروبا وأمريكا بين الحركات الإسلامية السلمية أو المسلحة والغرب خاصة فى فرنسا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية. وقامت الجمهوريات الإسلامية فى اسيا الوسطى تتنازعها تركيا وإيران فى الولاء. وتفاقمت الحرب الأهلية فى أفغانستان، وعودة العرب الأفغان بعد انتصارهم على السوفيت ليستأنفوا النضال فى العالم العربى. ووقعت مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك أمام عجز العرب وضعف المسلمين. وتسارعت الأحداث وتلاحقت دون أن يواكبها إيقاع مواز فى السرعة للفكر العربى المعاصر عامة وللفكر الفلسفى العربى خاصة.

وهذه دراسة تصف ما هو كائن وفى نفس الوقت تتنبأ باحتمالات المستقبل كنوع من التوقع بناء على الإحساس بالماضى والحاضر ودون تحليل علمى إحصائى

دقيق كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية ودراسة "سيناريوهات" المستقبل. ولكنها لا تضع ما ينبغى أن يكون. فالماينبغيات أحكام أخلاقية وتمنيات ورغبات فردية قد ترتكن إلى رصيد تاريخى أو إلى سند واقعى بالرغم من أنها فى حد ذاتها واقع باعتبارها حلما. هى أقرب إلى التأملات التى تعتمد على التجارب الحية الفردية والجماعية، والتأمل يخلق موضوعه، دون الاعتماد المباشر على الدراسات الميدانية الإحصائية. ويصعب تحديد مسار المستقبل على الأمد القريب أو على الأمد البعيد. فإيقاع التاريخ بطيء. والحداث قد تتلاحق وقد يتواكب الفكر معها. والعقل العربى مخصب منذ عقدين من الزمن بالمرارة والعجز والضياع، ويحاول الخروج من الأزمة والنفق المظلم الذى أوجد نفسه أو وُجد فيه. وقد يحتاج مستقبل الفكر الفلسفى فى العالم العربى إلى أمد طويل. فمنذ فجر النهضة العربية أى منذ ما يزيد على مائتى عام وقضايانا واحدة، تتكرر عند كل جيل، والحلول المرئية نمطية، والشعارات المرفوعة ربما لم تعد لها دلالات خاصة نظرا لشيوعها حتى فقدت معناها وأثرها. والإصلاح والنهضة والتنوير الليبرالية والعلم والحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والوحدة والوطن والدولة والدستور والأصالة والمعاصرة والحداثة والهوية والقومية والتقدم والعقل وحقوق الانسان والاستقلال... الخ، كلها مفاهيم يعرفها الصغير والكبير، القاصى والدانى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن والواقع العربى يتردى يوما بعد يوم فتزداد الهوية بين الفكر والواقع، بين الأسس النظرية والأهداف القومية.

٢ـ الحالة الراهنة للفكر الفلسفى العربى.

ويغلب على الإنتاج الفلسفى العربى طابع الكتب الدراسية المكررة نظرا لوضع الأساتذة فى الجامعات المصرية مثلا وضيقهم الاقتصادى. وعيب هذا النوع من التأليف أنه ليس تأليفا علميا فلسفيا، لا يثير قضية ولا يصنع إشكالا ولا يحدد غاية أو هدفا يقتصر على العرض والتكرار والتعريف بالموضوع. وغالبا ما يكون شخصية قديمة أو حديثة من التراث القديم أو من التراث الغربى يعتمد على

الدراسات الثانوية أكثر مما يعتمد على تحليل النصوص الأولى. وعادة ما تتم الدراسة ابتداء من نصوص مترجمة إذا كان الفيلسوف غير ناطق بالإنجليزية مما يجعل الدراسة أيضا على نص ثانى وليس نصا أوليا. ويكون مقياس نجاح الكتب هو التوزيع الجامعي، وما يدره من دخل على المؤلف والناشر. يكرر بعضها بعضا، وينقل بعضها من بعض. والأسرع لمن يكتب فى موضوع لأول مرة أو يعرض فيلسوفا لم يتم عرضه من قبل حتى ينال قصب السبق. ولو كان فيلسوفا أجنبيا فإنه يصبح مدافعا عنه متحدثا باسمه ويرفض أى نقد له أو حتى حوار معه.

وإذا ما أعير الأستاذ إلى شبه الجزيرة العربية فى الحجاز أو الخليج فإن موضوعات بحثه تصبح دينية صدفة، حنبلية الاتجاه، إيمانية المنهج. وتتحول الفلسفة إلى تبرير للدين ودعوة له وتفقد استقلالها ومنهجها البرهانى. وتنتشر الكتب الدينية والنصوص العقائدية. وإذا كان الموضوع غريبا فإنه يتم عرضه دون موقف كلى أو رأى شامل باستثناء بعض الانتقادات هنا وهناك أو دون إطار عام أو موقف حضارى واضح. وتجرى الرسائل العلمية بنفس الأسلوب من المشرف والطالب من اجل إعطاء الدرجات العلمية، وتجميع المواد وإعادة عرضها وتبويبها. وقلما تأتى رسالة تتجاوز النقل، من القدماء أو من المحدثين وتساهم فى تقدم ملموس للعلم. تحول المفكر إلى ناقل من التراث القديم أو من التراث الغربى. مهمته العرض والتعريف والتجهيز والتقديم والإعداد والتحقيق والنشر والترجمة دون قراءة أو تفسير أو تأويل أو نقد أو رفض أو إضافة أو إكمال أو تجاوز. مع إن القدماء ترجموا وعلقوا وشرحوا ولخصوا على مدى جيلين، حنين بن اسحق واسحق بين حنين ثم بدأ التأليف المستقل عند الكندى فى منتصف القرن الثالث الهجرى.

وانتشرت فوق الواقع أسماء من التراث القديم فلاسفة ومتكلمين وصوفية وفقهاء وكأنها أتت من زمن سحيق ولا دلالة لها بالنسبة لأحوال العصر. كما ذاعت أسماء الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية، الإشراقية والعقلانية، والمعتزلة والأشاعرة والشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية فأصبح التراث من جانب والواقع

فى جانب آخر. وقد يتحزب البعض لفريق دون فريق، ومذهب دون مذهب كنوع من التفضيل واضعا نفسه مع القدماء دون أن يحضر القدماء إليه. وعلى أقصى تقدير يكتفى ببعض الأسماء مثل "المعتزلة الجدد" أو "السلفيون الجدد" أو "الرشديون الجدد". وكلها مناطق آمنة لا خوف منها. فالموضوع قديم والمعركة قديمة والأطراف قدماء. وانتشرت الأفكار والمذاهب القديمة فوق واقع جديد دون تطابق بينهما ونظرا لتغير الظروف الاجتماعية والمرحلة التاريخية.

ونظرا لعدم قدرة القديم على الجذب وتغليفه بتراث دينى ومقولات شرعية فقهية تحول البعض إلى التراث الغربى ينهالون منه. فالديكارتية والكانطية والهيجلية والبرجسونية أكثر قدرة على جذب الانتباه لما فيها من فكر جديد وبعد انسانى ورؤية شاملة وعقلانية ندعو إليها ومنهجية نفتقدها. وقد ننقل المذاهب غير المشخصة مثل العقلانية، والتجريبية، والمثالية، والواقعية، والوجودية، والوضعية، والظاهراتية، والبنيوية، والتحليلية، والتفكيكية... الخ. منتزعين إياها من بيئتها الثقافية ومن ظروفها التاريخية التى نشأت فيها. فانتشرت فوق الواقع طبقة أخرى من الفكر العربى مزاحما للطبقة الأولى، فوقها أو تحتها أو بجوارها، وتلتها عروض أزياء، أو بضائع مستوردة للنخبة القادرة على الاطلاع. فظلت محاصرة لأنها لم تنشأ فى البيئة الطبيعية، ولم يعرف الناس ماذا تختار؟ وأى مقياس تطبق؟ وظلت بلا أثر كبير على الفكر الفلسفى العربى وإن كان لها بعض الأثر على الثقافة الفلسفية العامة والفكر السياسى العام مثل البرجسونية وحزب البعث، والماركسية والناصرية، والليبرالية وفكر الوفد أو التجارب الديموقراطية الحديثة فى العالم العربى.

لذلك نشأت محاولات لإعادة عرض المذاهب الفلسفية الغربية من خلال الفكر الفلسفى القديم أو المعاصر حتى يكون للأولى أكبر قدر ممكن من الانتشار والاتساع أو العمق التاريخى المطلوب. فظهرت فى هذا الجيل عدة كتابات حول تأصيل للانسانية والوجودية فى الفكر العربى (عبد الرحمن بدوى)، والشخصانية الإسلامية (لحبابى)، والماركسية العربية (عبد الله العروى)، والمثالية المعتدلة

(توفيق الطويل). ويكتفى البعض الآخر بتطبيق المنهج الغربى فى التراث العربى مثل المنهج التحليلى (زكى نجيب محمود)، أو المنهج الظاهرياتى (أدونيس)، أو المنهج المادى الجدلى (الطيب تيزينى، صادق جلال العظم، حسين مروة، محمود أمين العالم)، أو المنهج الجوانى (عثمان أمين). ومن ثم يتم انتزاع مذهب أو منهج غربى من بيئته التى نشأ فيها ثم تصويبه على التراث القديم لينتقى منه ما يتفق معه ويترك ما يختلف. وفى كلتا الحالتين هو رد الكل إلى أحد أجزائه سواء كان فى التراث الغربى أو فى تراثنا القديم.

وفى كل هذه الاتجاهات الثلاث لتأسيس فكر فلسفى عربى جديد، نقل القديم وتكراره أو نقل الغرب وترجمته أو الجمع بين الاثنين على نحو انتقائى يغيب واقع المفكر وموقفه الحضارى. ويصبح الأمر مجرد مران ذهنى أو حرفة فلسفية أو على أقصى تقدير هوى شخصيا أو مزاجا أثيرا يحتم هذا الاختيار أو ذاك من التراثين. انفصل العلم عن الوطن، والثقافة عن الواقع، والفلسفة عن عصرها. وأصبحت الفلسفة فى مدرجات الجامعة فى جانب وحياة طالب الفلسفة خارج الجامعة فى جانب آخر. الكتاب فى العقل والواقع فى القلب. الفلسفة حرفة والحياة هواية. الفكر حياد والمجتمع التزام. أصبح الفكر الفلسفى نصوصا على نصوص دون ردها إلى واقعها الذى نشأت فيه سواء الواقع الإسلامى القديم أو الواقع الغربى الحديث. وعزَ التفلسف أى استئناف كتابة النص عن طريق قرأته وإعادة إنتاجه من جديد فى ظروف مخالفة وفى عصر مختلف وفى مرحلة تاريخية مغايرة.

وتحول الواقع إلى الفكر العربى المعاصر أو الخطاب السياسى المباشر. فالتحرر من الاستعمار، وحرية المواطن من القهر، وتوحيد الأمة بَعد طول تجزئة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة، وتنمية الموارد المادية والبشرية ضد التخلف والتبعية، والدفاع عن الهوية ضد التغريب، وتجنيد الجماهير ضد السلبية والاستكانة واللامبالاة، كل ذلك أصبح من هموم الكتاب والمثقفين والسياسيين بل والأدباء والفنانين بالأقاويل الجدلية والخطابية دون البرهانية. بل إن أستاذ الفلسفة

الذى يتناول مثل هذه الموضوعات هو سياسى حزبى، خطابى انفعالى، تنقصه فنون الصنعة ودقة الصياغة. يهرب من الفلسفة الحرفية والمصطلحات العويصة: الترنسندنتالى، والديكارونى، والسينكرونى، والشيمائية، والابستيمة، والسيميائية، والسيمانطيقا، والهرمنطيقا، والنويز، والنوييم، والأبوخية... الخ. وعاش الفكر الفلسفى ازدواجيتين، الأولى بين الماضى والحاضر والثانية بين الحاضر والواقع. وأصبح غريبا عن ماضيه ومنعزلا عن حاضره، وغير مؤهل لمستقبله.

٣ـ تجاوز الحالة الراهنة: التأويل والرد والنقد.

لا يعنى نقل القديم وتكراره أو نقل الجديد وترجمته أو خطابية الفكر العربى المعاصر وحماسه أى استبعاد للأشكال. فالتراث مازال حيا فى الذاكرة الجماعية يولد نفس الفكر القديم بالرغم من اختلاف العصر والظروف، ويحرك جماعات سياسية لقلب نظم الحكم. ومن ثم كان مستقبل الفكر الفلسفى مرهونا بكيفية التعامل مع هذا التراث القديم تجاوزا للتكرار والاختيار الجزئى إلى إعادة البناء كله طبقا لظروف العصر الحاضر. فمازالت العلوم القديمة دالة للعصر. فعلم العقائد لدى الشعوب التراثية هو علم الأيديولوجيات السياسية. ومن ثم يكون مسار علم العقائد فى المستقبل هو التحول من علم الكلام إلى علم السياسة، من اللاهوت العقائدى إلى لاهوت التحرير، ومن الذات الإلهية إلى الذات الانسانية بحيث يصبح العلم والقوة والحياة صفات للانسان بدلا من الجهل والعجز والموت، والسمع والبصر والكلام والإرادة بدلا من المواطن الذى لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، يراد له ويقرر باسمه فى الحرب والسلام. ويعاد بناء النبوة كبعد تاريخى، والمعاد كمستقبل للانسان، والإمامة كنظام الدولة. ومن ثم يمتلئ الفراغ السياسى النظرى والعملى، وتنبع الأيديولوجية السياسية من قلوب الناس وثقافتهم الشعبية. كما يعاد إنتاج الفلسفة ترجمة وشرحا وتلخيصا وعرضا وتأليفا وإبداعا فى التراث المعاصر لنا وهو التراث الغربى كما كان التراث اليونانى معاصرا للقدماء من أجل الانتقال من مرحلة النقل للتراث الغربى إلى مرحلة الإبداع فيه. فالفلسفة ليست فقط لحظتها الأولى الماضية،

علاقة الأنا العربى الإسلامى بالآخر اليونانى الهندى الفارسى بل علاقة الأنا العربى الإسلامى بالآخر الحالى الغربى والشرقى. ويعاد السؤال: الانفتاح على الآخر كما فعل الفلاسفة القدماء وكما يريد الغربيون المحدثون أم الانعزال عنهم خشية "التغريق" القديم كما أراد الفقهاء و"التغريب" الحديث كما يريد السلفيون؟ وأيهما أفضل المنطق الصورى القديم أم المنطق الشعورى الحديث حتى يتعلم الناس منهجا فى الحياة؟ وأيهما أكثر نفعا: الطبيعيات العقلية التأملية القديمة أم الطبيعيات الشعرية الحديثة إحساسا بالطبيعة، والتحاما بها، وتحررا من خلالها، وعودا إليها، دينا للفطرة؟ وأيهما أكثر قربا للعالم: الإلهيات الثنائية القديمة، القدم والحدوث، والواجب والممكن، والصورة والمادة، والعلة والمعلول أم الإلهيات التوحيدية التى توّحد بين الروح والطبيعة؟ إن الفكر الفلسفى القديم فى حاجة إلى إعادة بناء وتأويل جديد من أجل خلق فكر فلسفة جديد له جذوره فى القديم متجاوزا له. وقد يستحيل إقامة فكر فلسفى جديد طالما أن النص الفلسفى القديم مازال طاغيا دون أن تفك رموزه، وتُقرأ شفرته حتى يصبح طيعا للتحريك والاستبدال. التأويل هو منهج الفلسفة لنقل النص من الماضى إلى الحاضر وكمرحلة متوسطة حتى يتحرر العقل من النص ويصبح قادرا على التنظير المباشر لموضوعه.

وفى مقابل تأويل النص من الموروث القديم يأتى رد النص من الوافد الحديث إلى بيئته التى نشأ فيها. فهو ليس نصا مطلقا يحتوى على نظرية مطلقة فى المعرفة أو الوجود أو القيم بل هو نص محلى نشأ فى ظروف خاصة بعد عصر النهضة الأوروبى والانقطاع مع الماضى، أرسطو والكنيسة، وبداية اجتهاد العقل فى فهم موضوعه وهو الطبيعة بعد أن أصبح الواقع عاريا من أى نظرية لفهمه. فبدا العالم عقليا صوريا مثاليا مجردا كما هو الحال فى الفلسفات العقلية. ولما كانت المثالية نفس الحقيقة بدا العالم من جديد حسيا تجريبيا واقعيا ماديا كما هو الحال فى الفلسفات الحسية لإكمال النصف الآخر. ولما غابت الحياة والشعور كعالم متوسط بين المثال والواقع، بين العقل والحس نشأ نص ثالث يغلّب حياة الشعور فى كل فلسفات الحياة. وتعددت الحقائق بتعدد المناهج دون اختيار أو تفضيل.

وتعارضت المذاهب دون ترجيح. فتحول النص الفلسفى إلى نص نسبى يعبر عن وجهة نظر وتساوت الآراء كلها حتى أمحى اليقين المطلق. ومن ثم فإن طريقة التعامل مع النص الفلسفى الغربى الحديث هو نزع صفة الإطلاقية التى أعطيناها له ورده إلى نشأته فى بيئته الطبيعية تطبيقا لمبادئ علم اجتماع المعرفة عليه. النص انعكاس لواقع وليس حاملا لنظرية مطلقة، وتعبير عن رؤية فرد لعصر وليس رؤية شاملة لعقل إلهى لكل العصور. يُفسر النص الحديث الغربى بنفسه وليس بغيره، ويُرد إلى واقعه الذى نشأ فيه، ثم يُحكم على رؤيته الجزئية بمنظور كلى وشامل حتى يمكن الحكم عليه من بعد ومن عَلٍ دون الإعجاب به أو الرهبة منه أو وضعه باستمرار فى مكان الصدارة فى الفكر الفلسفى، علما بأن النص الفلسفى الغربى أصبح كذلك لأنه صادر عن الغرب المركزى حتى توارت أمامه النصوص الفلسفية لحضارات الشرق فى الصين والهند واليابان وكوريا. فأصبحت ثقافتنا الفلسفية المعاصرة وحيدة الطرف، جناحها الغربى أقوى من جناحها الشرقى. فى حين تعادل الجناحان فى نصنا الفلسفى القديم. وبدون هذا الرد يظل النص الغربى الحديث فى تصادم مع النص الفلسفى القديم ومزاحما له وبديلا عنه. ويظل العقل الفلسفى العربى محاطا بحائطين ومحاصرا بين دفتى الرحى، بين المطرقة والسندان.

وبعد تأويل النص الموروث القديم طبقا لظروف العصر الحاضر الذى يعيش فيه الفيلسوف ثم رد النص الوافد الحديث إلى بيئته الطبيعية التى نشأ فيها يبدأ العقل الفلسفى العربى فى التحرير من سلطة النص الأول والنص البديل الثانى كى يمارس عملية التفلسف بالتوجه نحو موضوعه وهو ليس موضوعا معرفيا بقدر ما هو العالم الذى يعيش فيه، والموقف الحضارى الذى يجد نفسه فيه، والمجتمع الذى يلتزم به. فنحن فى موقف مشابه لعصر النهضة الأوروبى. خرجنا على التو من الإصلاح الدينى كى ننهى عصرنا الوسيط، العصر المملوكى التركى، ونحاول تحويله إلى نهضة شاملة عن طريق ممارسة النقد، نقد الواقع وتحليله ومعرفة مكوناته. ويبدو أن العقل الفلسفى العربى حتى الآن قد تعود التبرير، تبرير النص الدينى القديم وبيان معقوليته واتفاقه مع العقل والفطرة، وتبرير النص الفلسفى الحديث

وبيان وجاهته وشجاعته. فتربى لدينا العقل "التشريعى" الذى يجد مبررا لكل شىء. يقبل المعطيات ولا يتساءل حول مصدرها، ويعتبرها نقطة البداية اليقينية. يعنى النقد الرفض المبدئى لأى معطى سابق، والبحث عن نقطة بداية يقينية وجدها ديكارت فى "الكوجيتو"، أنا أفكر. ووجدها هوسرل فى "الكوجيتاتوم" أى أنا أفكر وأنا موضوع التفكير، وعدم التسليم بشىء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت أو كما تقتضيه طبيعة البرهان كما قال ابن رشد. وظيفة النقد التعرية والكشف وليس التعمية والتغطية. عن طريق النقد يمكن رؤية الواقع فى حركته، والفكر فى مساره والصعوبات التى تواجهه، والمقومات التى تساعده. النقد تشخيص للحالة الراهنة، وقدرة على الحفر والغوص. ليس النقد مجرد بيان المثالب بل الوعى الدقيق بالتكوين الكمى بناء على واقع إحصائى دقيق واستبيان واطلاع على مكونات الواقع. الحدس رؤية، والنقد تطبيق لها. الحدس كيف والنقد كم. لذلك ارتبطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية. فلا يوجد فكر فلسفى خالص دون تحليل اجتماعى. وتلك قوة مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، وصراع المناهج من أجل تحريك الواقع فى ألمانيا وإعادة مسار الفكر الفلسفى إليه[1].

٤ـ تطوير الفكر العربى المعاصر

يمثل الفكر العربى المعاصر منذ مائتى عام حلقة الوصل بين ماضى الفكر الفلسفى ومستقبله، بين جهد الأجداد وجهد الأحفاد. كما أنه حلقة الوصل بين الفكر الفلسفى الموروث والفكر الفلسفى الوافد نظرا لاتصالنا بالغرب وإبان الاستعمار الأوروبى الحديث. حاول الجمع بين الماضى والحاضر، بين الأنا والآخر، بين النص والواقع، بين التنظير والتنوير، بين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة. مازلنا نزهو به، وندرسه فى الجامعات، ويتحمس له الطلاب لأنه أخيرا وجد خطابا فلسفيا يجمع بين العلم والوطن، بين الفكر والواقع، بين العلم والرسالة.

---

(١) انظر دراساتنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى". الدين والتوراة فى مصر جـ١، الدين والثقافة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٥٩-١٤٠.

وتطوير الفكر العربى المعاصر أحد وسائل تحديد مسار الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل. فقد نشأ فى ظروف الاستعمار القديم، والدولة العثمانية، وحركات الاستقلال، وآخر أجياله فى الثورات العربية الأخيرة. فلا يوجد مسار بلا ماض وبلا حاضر، بلا ماض بعيد فى الجذور، وبلا ماض قريب فى الجذوع.

مهمة الفكر الفلسفى فى المستقبل إقالة الإصلاح الدينى من عثرته، بعد أن كبا جيلا وراء جيل، من الأفغانى إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العرابية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب الثورة الكمالية فى تركيا، ومن رشيد رضا إلى سيد قطب بسبب الصراع بين الإخوان والثورة. أصبح أقل انفتاحا على الآخر، وأقل استنارة، وأقل تحديثا حتى أصبح غاضبا، ثائرا منتقما، يحاور بالسلاح، ويعبر بالعنف، ويريد السلطة قبل أن يستعد لها، وبمفرده مع استبعاد الآخرين، وباسم الله وليس باسم الشعب، ولتطبيق الشريعة وليس تحقيقا لمصالح الناس. مستقبل الفكر الفلسفى مرهون بالتعددية فى الخطاب، وبالحوار الوطنى بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية، وبالقدرة على إيجاد خطاب ثالث بين الخطاب السلفى وريث الإصلاح الدينى والخطاب العلمانى وريث الخطاب العلمى. يجمع بين الشرعيتين، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة. فالخطاب السلفى الأول يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات التراث الشعبى الدينى، ولكنه لا يعرف ماذا يقول لأنه لا يتحدث عن مصالح الناس وعموم البلوى. ويكتفى ولو مؤقتا بالعقائد والشعائر والمظاهر الخارجية. والخطاب العلمانى الثانى يعرف ماذا يقول لحديثه عن الحرية والعدالة والمساواة والتقدم وحاجات الناس، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات الليبرالية الغربية أو الماركسية أو القومية التى تند عن الثقافات الشعبية. يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل أن يساهم فى صياغة خطاب ثالث يعرف كيف يتول كالخطاب الأول، وماذا يقول كالخطاب الثانى حتى يقل النزاع والاقتتال الدامى بين الأخوة العداء فى مصر والجزائر.

كما أن مستقبل الفكر الفلسفى العربى مرهون بإقالة الفكر الليبرالى من كبوته بعد أن تحول من "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الأداب العصرية" للطهطاوى

جامعا بين الليبرالية والشريعة، بين مونتسكيو وابن خلدون، بين العقلانية الغربية والحسن والقبح العقليين إلى "مستقبل الثقافة فى مصر"، ومن العقاد وسعد زغلول ومدرسة محمد عبده الوطنية إلى الوفد الجديدة والعلمانية الغربية، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى اقتصاد السوق والخصخصة والربح والرأسمالية. كما إلى أى حد يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل تصحيح مسار الفكر الليبرالى الذى بدأ نابعا من الموروث القديم وتخليا عن العلمانية والتغريب والرأسمالية ومخاطبة الصفوة؟

والمطلوب أيضا إقالة الفكر العلمى العلمانى من عثرته، تقليد الغرب والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والفصل بين الدين والدولة. ليست نظرية التطور هى الصورة الوحيدة للعلم. وهى ليست بالضرورة تطورا آليا ماديا متصلا كما هو الحال عند دارون وسبنسر ولامارك بل يمكن أن يكون خالقا كيفيا منفصلا منكسرا يسمح بالطفرة بعد الكمون كما هو الحال عند برجسون. والعلمانية ليست بالضرورة ضد الدين كما هو الحال فى التجربة الغربية بل قد تكون جوهر الدين ونابعة منه كما هو الحال فى الإسلام وكما عبرت عنه مقاصد الشريعة. والمجتمع المدنى ليس بالضرورة مجتمعا لا دينيا كما هو الحال فى تجربة الغرب بل قد يكون جوهر الدين كما هو الحال فى المجتمع الإسلامى.

وإذا كانت هذه الخطابات الثلاث قد انتهت إلى الصدام بينها كما هو الحال الآن فى الصدام بين الخطاب السلفى والخطاب الليبرالى والخطاب القومى أو الماركسى فذلك لأن بنية كل خطاب بنية جدلية تقوم على الدفاع عن النفس والهجوم على الآخر استئثارا بالحقيقة كلها ورغبة فى السلطة كلها. كما أن كل خطاب ينتقى من مصادره الأولى ما يشاء ويترك ما يشاء من أجل الوصول إلى الحد الأقصى الذى ينفرد به وليس إلى الحد الأدنى الذى يشترك به مع الخطابات الأخرى. مهمة الفكر الفلسفى المستقبلى هو التخلى عن منطق الدفاع والهجوم إلى منطق البرهان والحوار الوطنى، وكذلك التخلى عن منطق الانتقاء الذى يؤدى أيضا

إلى صراع بين الانتقاءات المتعددة إلى منطق التعادل والجانب الغالب والتمييز بين الجوهر والعرض.

كما يحتاج الفكر العربى المعاصر أن تعاد صياغة مقولاته الأساسية على نحو محكم كى يتجاوز طابعه الانفعالى وأسلوبه الحماسى الذى واكب مرحلة اليقظة العربية الإسلامية والتحرر من الاستعمار. فقد أصبح حجم التحديات والقضايا الرئيسية التى يواجهها الفكر العربى المعاصر أكثر بكثير مما كانت عليه فى القرن الماضى. وتتطلب فكرا أدق ومواقف أكثر جذرية حتى من فكر جيل الرواد ومواقفهم. فيتحول الفكر العربى من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل، ومن الإعلان عن النوايا إلى التحليل الكمى الإحصائى الدقيق، ومن إعلان المبادئ إلى تحققاتها الجزئية فى واقع محدد مع ارتباط أشد بالعلوم الاجتماعية. وينتقل من الصحافة إلى الجامعة، ومن الإعلام إلى العلم دون أن يفقد جماهيره.

وقد يساعد الانتقال عبر الفكر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر الفلسفى العربى على التزام أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية بموقف فلسفى عصرى يرونه من خلال التراث القديم والتراث الغربى، ومرتبط بقضايا العلم والوطن. فالالتزام المباشر قد يراه مع البعض منافيا للحياد الفلسفى وموضوعية العلم. ويكونون حلقة الاتصال بين البحث العلمى والمشروع القومى بدلا من أن ينزوى أساتذة الفلسفة فى قاعات الدرس، وتترك القضايا القومية للسياسة ولعبة الحكم.

وقد يستمر ذلك عدة أجيال حتى تتحول تيارات الفكر العربى المعاصر إلى أبحاث فلسفية دقيقة، ويتحول الفكر الفلسفى من الأيديولوجية إلى العلم، ومن المواقف الحضارية إلى التحليل العلمى الدقيق. وما يتبقى يتحول إلى الأدب الصريح والمقال الصحفى والمنتديات الثقافية العامة[1].

---

(١) انظر دراساتنا العديدة فى ذلك مثل: "كبوة الإصلاح". دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧. ص١٧٧-١٩٠.

٥ـ من المذاهب الفلسفية إلى المشاريع العربية المعاصرة.

وقد بدأ حاضر الفكر الفلسفى العربى كما مثله الفكر العربى المعاصر فى التحول من التراث القديم والتراث الغربى إلى المشاريع العربية المعاصرة التى ولدتها هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ والتى جعلت المفكر العربى يشعر بالمسئولية تجاه ما حدث. فقد كانت الهزيمة للأمة كلها، قادة وجيشا وشعبا وفكرا ومجتمعا. حاول بعض أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية القيام بهذا التطوير، الانتقال من الفكر العربى المعاصر إلى المشاريع العربية المعاصرة.

ويصيح البعض لا يوجد لدينا فلسفة، ولا يوجد لدينا فلاسفة مدينا كل شىء، الماضى والحاضر والمستقبل. فلا تعنى الفلسفة بالضرورة المذهب، ولا يعنى الفيلسوف حتى صاحب المذهب. فقد وجدت المذاهب الفلسفية فى تراثنا القديم بعد عصر الترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف فى مرحلة الإبداع، مرحلة الفارابى وابن سينا وابن رشد أى بعد التمهيد لها بالتراكم الفلسفى الضرورى. ونحن فى علاقتنا مع التراث الغربى وريث التراث اليونانى مازلنا فى هذه المرحلة فى إحدى لحظاتها ربما العرض والتأليف ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع الخالص. كما وجدت المذاهب الفلسفية عندما سقط الغطاء النظرى القديم الذى كان رؤية الوعى الأوروبى للعالم والمستمد من أرسطو والكنيسة. عندما سقط فى عصر النهضة بعد أن لم يصمد تحت معاول النقد وبان تعارضه مع العقل والتجربة وحقوق الانسان وديموقراطية الحكم وبناء المجتمع المدنى. فأتت المذاهب المثالية والواقعية بعد تأسيس المناهج العقلية والتجريبية كغطاء نظرى بديل تعطى الوعى الأوروبى رؤية جديدة للعالم. ونحن لم نصل بعد تاريخيا وليس معرفيا إلى مرحلة تأسيس المذاهب. فمازلنا نحاول الانتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة أى ما يعادل القرن الخامس عشر إلى السادس عشر الأوروبى دون أى حتمية ضرورية أو تطابق بين مسار الحضارتين. فكل فكر أو كاتب هو مفكر بمعنى عصر النهضة كما كان مونتانى يمثل روقها فى "المحاولات".

والمشاريع العربية المعاصرة مرحلة انتقال من الفكر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر العربى الفلسفى. فهى تعادل المذاهب فى الفلسفة الغربية ولكن فى موقف حضارى مختلف يقوم على الاتصال بين الماضى والحاضر وعلى التواصل والحوار بين الأنا والآخر وليس على الانقطاع بين الماضى والحاضر أو على القطيعة بين الأنا والآخر كما هو الحال فى المذاهب الفلسفية الغربية نظرا لعدانه لأرسطو والكنيسة والتركيز على ذاته وإنكار دور الحضارات الأخرى التى ساهمت فى تكوينه.

وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب دون أى تفضيل فى الترتيب الجغرافى أو الزمنى أو الفلسفى. ولكن كما جرت العادة فى الثقافة العربية المعاصرة فى قرن مصر بالشام، ومصر بالمغرب، ومصر فى القلب بجناحيها المشرقى والمغربى. وهذا لا يعنى الإقلال من قيمة العراق، فك الله حصاره الخارجى أو شبه الجزيرة العربية، فك الله أسرها الداخلى. فالأجيال تتوالى. والأفكار فى الصدور والأصوات فى الحناجر، والعبارات على اللسان. ودون استبعاد أحد، ودون إحصاء شامل، ودون الحديث عن أجيال قادمة بدأت تفرض نفسها على الساحة بعد جيلى يمكن ضرب المثل بثلاثة مشاريع عربية معاصرة فى كل من مصر والشام والمغرب[١].

ففى مصر فرض مشروع "تجديد الفكر العربى" نفسه على الفكر العربى المعاصر بكل مكوناته، المعقول واللامعقول، عربى بين ثقافتين، الشرق الفنان والغرب العالم والعربى الجامع بين الاثنين، المنهج التحليلى، المنطق الوضعى، قيم التراث، الرؤية العلمية، مجتمع جديد أو الكارثة، الحرية، الثقافة فى مواجهة العصر، وتحديث الثقافة العربية. وأصبح من علاماته البارزة. وانتقل من التجديد من الخارج عن طريق تبنى منهج غربى وتطبيقه على التراث الإسلامى إلى المشروع المتكامل

---

(١) هذا الجيل الجديد فى الإبداع الفلسفى الذاتى وإن لم يكن فى العمر يكثر فى المغرب الأقصى مثل: على أومليل، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، طه عبد الرحمن، عبد السلام بن عبد العلى، سعيد بن سعيد، الوقيدى. ومن مصر نصر حامد أبو زيد، ومن الأردن سحبان خليفات وسليمان البدور وعادل ضهر وأحمد ماضى، ومن لبنان رضوان السيد، ومن الخليج محمد جابر الأنصارى... الخ.

بالرغم من عدم تسميته "التحليلية العربية" أو "الوضعية المنطقية العربية" وبالرغم من طابعه الثقافى العام وأسلوب المقال الأدبى[1]. كما ازدهر فى مصر والعالم العربى والعالمين الأوروبى والشرقى مشروع "نهضة مصر" الذى يدور حول مفاهيم الدولة، الوطن، والنهضة، والخصوصية، وفائض القيمة التاريخى، والزمان، والتعالى، والجيش، والتحديث، والإبداع الذاتى، والجدلية الاجتماعية، وريح الشرق، والمشروع الحضارى فى رؤية متكاملة تجمع بين النظر والعمل، والفكر والممارسة. ويقوم على معرفة واسعة بتغيرات العالم وبمناطق الإبداع الذاتى والفكر الفلسفى الاجتماعى الجديد فى العالم الثالث. وبدأ مشروع "التراث والتجديد" يثير الانتباه بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع. تهدف الأولى إلى إعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر. وتهدف الجبهة الثانية إلى التحول من النقل إلى الإبداع فى علاقة الأنا بالآخر، وتحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع العلم وتأسيس علم "الاستغراب" فى مقابل "الاستشراق". وتهدف الجبهة الثالثة إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص القديم من الأنا أو الجديد من الآخر من أجل ممارسة عملية الإبداع الذاتى وإنشاء نص ثالث جديد.

وفى المغرب الأقصى ذاع صيت مشروع "نقد العقل العربى" بأجزائه الثلاث: "بنية العقل العربى" و"تكوين العقل العربى" و"نقد العقل السياسى" وثلاثية البيان والعرفان والبرهان على المستوى التاريخى (الدياكرونيك) أو البنية (السنكرونيك) بالرغم من الاشتباه فى مفهوم العقل العربى وما يومئ به من دلالات، و"الفكر الإسلامى" الصريح الذى يجمع بين العرب والعجم. وفى الجزائر، وفى المهجر الفرنسى، ذاع صيت مشروع "نقد العقل الإسلامى" اعتماد على اللسانيات وتطبيقها على علوم القرآن، وعلم الأخلاق، وعلوم التفسير وعلم أصول الفقه وبالرغم من

---

(١) انظر دراستنا: "تجديد الفكر العربى"، وأيضا "عَربيان بين ثقافتين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨، ص٢٢٩-٢٩٥.

كتابته بالفرنسية لجمهور غربى وعلى مستوى عال من الدقة الاصطلاحية بلا جمهور عربى إلا من خلال الترجمة وعن طريق الأثر عن بعد، ومن الحى اللاتينى إلى تزوزو، ومن السين إلى الأطلس. وفى ليبيا ظهر مشروع "ألهة مصر العربية" دون صخب كبير بالرغم من علو نبرته فى اعتبار العروبة الحقيقة المطلقة وأصل الحضارات، ومنبع القيم، ومهبط الديانات. وثقل الحاضر وأصل المستقبل فى نظام جماهيرى شعبى، وديموقراطية مباشرة بلا تمثيل. فاللغة العربية أصل اللغات كلها المصرية القديمة والعبرية والفينيقية وكل مجموع لغات أفريقيا وآسيا واللغات الهندية الأوروبية.

وفى الشام فرض مشروع "من التراث إلى الثورة" نفسه على الفكر العربى بأجزائه الاثنى عشر بمنهج تاريخى أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وتركيز شديد على الماضى والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل وضمه إلى العصر الوسيط دون تمايز بين مسار الحضارات. كما برز مشروع الاستقلال الفلسفى بحنكه ودقة وتحليل فلسفى سياسى بروح صافية وعقل ديكارتى بديهى. وأخيرا وفى دفعة واحدة صدر "تحديث العقل العربى" يعبر عن الهم المشترك فى مرحلة إعلان النوايا ودون خطأ على الأمد الطويل. وتستحق المشاريع العربية المعاصرة كل اهتمام النقد بالتحليل والنقد بالتطوير. فهى أحد المداخل إلى الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

٦ـ التنظير المباشر للواقع: الإبداع الفلسفى.

ولكن الفكر الفلسفى العربى المستقبلى مرهون بتجاوز تأويل النصوص القديمة أو الجدية، وتجاوز الفكر العربى المعاصر بتياراته الثلاث وتجاوز المشاريع العربية المعاصرة. ففى هذه المراحل الثلاث مازال الفكر الفلسفى يعبر عن موقف حضارى يريد التحرك فيه. وعن قيود يريد التحرر منها. والتحدى الأساسى له هو التنظير المباشر للواقع من أجل إبداع نص جديد دون الاكتفاء بتأويل نص قديم واستئناف دورة حضارية جديدة مع تراكم تاريخى له دورتين، أولى ولت وثانية

قادمة. صحيح أن النصوص القديمة مازالت حية فى النفوس، والنصوص الوافدة مازالت تسلب العقول، والفكر العربى المعاصر مازال حاضرا فى الأذهان، والمشاريع العربية المعاصرة مازالت تكبر وتولد مشروعات أخرى جيلا وراء جيل. لذلك يمكن ممارسة الفكر فى كل هذه الميادين مع بداية فتح جديد فى التنظير المباشر للواقع. يعتمد العقل فيه على نفسه فى مواجهة موضوعه دون "قال ويقول".

وموضوعه تغيرات العالم وربما تغير العرب. فلأول مرة فى تاريخ العرب الحديث يتم الاعتراف بالعدو الصهيونى الذى احتل الأرض، فلسطين كلها، وجنوب لبنان، والجولان ويقاومه العرب على الأراضى المحتلة فى فلسطين بعد يونيو- حزيران ١٩٦٧. ماذا يفعل الفكر العربى؟ يقبل الصهيونية عقيدة ونظاما، فكرا ودولة أم يبدع أشكالا جديدة للمقاومة مقاومة للصهيونية كنظرية عنصرية ومقاومة الدولة المعترف بها؟ هل صحيح أن العرب كسبوا بالسلام ما خسروه بالحرب! هل يمكن للفكر السياسى العربى المستقبلى أن يبدع أشكالا جديدة للتعامل مع عدو الأمس وصديق اليوم وربما حليف الغد؟

وماذا عن بداية التحول الرأسمالى فى العالم العربى، والخصخصة بعد الهرولة! هل يستطيع الفكر العربى السياسى المستقبلى أن يتجاوز مثله فى مقاومة الاستعمار والرأسمالية والدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاشتراكية بعد أن خرجت من الإسلام مرة ومن القومية مرة أخرى؟ ماذا عن البنوك الخاصة والمليونيرات بل المليارديرات الجدد الذين كادوا أن يصلوا إلى مستوى ثروة النفط أكثر أو أقل؟ هل الرأسمالية لم تعد جريمة، وأصبح أمل العرب منزلا وعربة؟ وماذا عن الفساد والمضاربات العقارية والتهريب وأموال المخدرات والعمولات على السلاح وكل مظاهر الكسب السريع، هل تكفى إدانتها أم تحليها فى خريطة جديدة لتوزيع الدخل القومى فى العالم العربى؟

وماذا عن التجزئة ومخاطرها إثر الوحدة بالقوة وغزو القطر العربى للقطر الآخر؟ كيف يواجه الفكر العربى المستقبلى مخاطر التجزئة إلى أقوام وأعراق ونحل

وطوائف، وعرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة ودروز، بدو وحضر، دلتا وصعيد، نجد وحجاز؟ وكيف لهؤلاء المفكرين الذين شكلت الوحدة آمالهم وطبعت القومية وجدانهم التعامل مع الواقع العربى الجديد؟ كل هذه الأسئلة تطلب قدرة على الإجابة لممارسة الفكر ومقاومة للنفس، واستعداد كبير للنسيان، وأهلية للتغير مع تغير العالم. وقد لا يعنى إعادة التفكير فى مسلمات عدة أجيال سابقة الاستسلام لما قد يصبح مسلحات مضادة لجيل قادم بل يعنى فقد مواجهة الواقع الجديد من أجل الدخول فى تحد نظرى وتحمل قادر على تطوير الفكر العربى المستقبلى منهجا وموضوعا.

وتثار أسئلة كثيرة حول مكاسب هذا الجيل الذى قام بإنجاز ضخم وهو التحرر من الاستعمار وإقامة الدول الحديثة المستقلة. ماذا عن مصير هذه المكاسب: عودة الاستعمار فى شكل التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والعلمية، ضعف الدولة أمام الخارج وتسلطها فى الداخل، طراوتها فى الخارج وتصلبها فى الداخل، حوارها مع الخارج واستئثارها بالحل والقرار والسلطة والحقيقة فى الداخل، رحماء على الكفار أشداء بيننا، والتلاعب بالقوانين وعدم الولاء لها، فى تجاوزها أيضا باسم القانون. إذ تتعطل مصالح الناس بالقانون وتتحقق ضد القانون. أصبح على المواطن كل الواجبات وفى مقدمتها الطاعة وليس له أى حقوق، وعلى رأسها حق الاعتراض وإبداء الرأى أو الاستشارة أو المشاركة فى صنع القرار. تطالبه الدولة بكل شىء، والولاء، والعمل، والإنتاج ولا توفر له أى من الخدمات العامة فى التعليم والصحة والغذاء والكساء والنظافة، وهى الحاجات الأساسية. ومن حقه إعلام متعدد فى وجهات النظر يختار من بينها ما يشاء وعن دراية وعلم ومقارنة وبرهان لا أن يتحول إلى "غسيل مخ" يمنعه من التفكير السليم.

كيف يستطيع الفكر العربى المستقبلى أن يساهم فى اعتماد الأمة على نفسها فى الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها، وأن تدافع عن نفسها بقدراتها

الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها فى الداخل؟ كيف يستطيع أن يصوغ الفكر العربى فلسفة فى الاستقلال الذاتى للإرادة كما فعل كانط وفشته لألمانيا وكما فكر هيجل فى الصلة بين الدولة والوطن والدستور والقانون والمؤسسات والجيش والشرطة والقضاء؟ لا يكفى ترجمة "مبادئ فلسفة الحق" أو إعادة قراءة "السياسة الشرعية" بل التوجه إلى الواقع المباشر وتحليله ومعرفة مكوناته ووصف مساره. بحيث يصبح الفكر مواكبا للواقع لا سابقا عليه، ولا متقدما عنه، ولا غريبا منه.

وإذا كان إشكال الفكر العربى عن أى شىء يعبر، عن واقع أصيل أم دخيل، تبرز مشكلة الهوية من جديد ليس على مستوى السلوك الفردى والاجتماعى ولكن على مستوى مناهج الفكر والرؤية والمنظور، فقد يكون الفكر شرعيا authentique أو لاشرعيا infauthentique، يعبر عن واقع أو مسقطا عليه، ناشئا منه أو مفروضا عليه.

ومازال الفكر العربى حتى الثورى منه فى جانب والجماهير العربية فى جانب آخر. لا يحركه فكر ولا جوع، ولا قهر داخلى ولا عدوان خارجى، لا ثأرا لكرامة ولا استردادا لحق. كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربى أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولامبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه فى سعى الناس وراء لقمى العيش وبحثها عن الرزق؟ وقد قام مفكرون لآخرون بذلك مثل أورتيجا اى جاسيه فى "ثورة الجماهير"، وبول فريرى فى "تربية المضطهدين" وفانون فى "المعذبون فى الأرض".

وتظل القضية الرئيسية إلى متى يظل الفكر الفلسفى العربى يرتكن إلى ابن خلدون، ولا أحد قبله ولا أحد بعده إلا عند الآخرين؟ متى يطرح الفكر العربى المستقبلى سؤال: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ نهضة، ثورة، تغير اجتماعى، انقلاب، انقلاب مضاد، إفلاس، إحباط، انهيار، تدهور، انحطاط إلى آخر هذه المفاهيم التى يتناقلها المتفائلون والمتشائمون؟ وفى أى مرحلة من التاريخ

يعيش العالم نفسه، فى نظام عالمى جديد أو صياغة جديدة للنظام العالمى القديم، العالم ذى القطب الواحد أو ذى القطبين أوروبا والعرب أو ذى الأقطاب المتعددة، أوروبا، آسيا، أمريكا، العالم الثالث؟ إن التاريخ هو الوعى بالتاريخ وإن الوعى بالتاريخ هو أساس الرؤية للعالم. إن التحدى الرئيسى للفكر العربى المستقبلى هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للمنطقة الراهنة فى نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى بعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة فى مسار أكثر شمولا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه فى علاقتها بنفسها وعلاقتها بالاخر. عندئذ يتجاوز الفكر العربى الراهن المطلقات ويضع نفسه فى التاريخ.

٧ـ دور المؤسسات التعليمية والثقافية.

إن الحامل للفكر العربى الفلسفى الحالى والمستقبلى هى المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى.

فمازالت الفلسفة تدرس فى السنوات الأخيرة فى التعليم الثانوى فى بعض الأقطار العربية، وهو القليل، دون البعض الآخر، وهو الأكثر، بطريقة محفوظة تعبر عن مناهج النقل المتبعة من الأساتذة، مرة من القدماء ومرة من المحدثين والتى تفضلها الدولة حتى تمنع التزام الأستاذ والطالب بالفكر وأخذ الفلسفة مأخذ الجد فتنشأ حرية الفكر والإبداع، ويتعود الجيل الناشئ على النقد فتكون الأنظمة السياسية هى الضحية. لا يفهم الطالب لماذا يدرس اليونان بمصطلحات مجردة ولا لماذا يدرس الغرب وهى ثقافة غريبة ولماذا لا يخاطبه أحد على قدر عقله يعبر عن حاجاته ويحل أزماته؟ بل إن الموضوعات الدالة فى التراثين تضيع وسط التكرار والنقل والحفظ، مثل الانفتاح على الثقافات عند الكندى، والتوحيد بين الفلسفة والدين عند كل فلاسفة المسلمين من تراثنا القديم أو الصراع من أجل الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والتقدم فى الفلسفة الغربية، فلسفة التنوير نموذجا.

وفى الجامعات، وفى أقسام الفلسفة تتكرر المأساة على نحو أكبر، وبطريقة أكثر عنفا. فقد شب الطالب وأصبح مواطنا ينتظر الكثير من الجامعة ومن الفلسفة فلا يجد إلا الكتب المقررة والمواد المحفوظة والمعادة والتى لا يجد فى نفسه شيئا منها سواء كان النقل من القدماء أو من المحدثين. ويثور مع الثائرين وينتظم فى المظاهرات باسم الإسلام مرة وباسم التقدم مرة أخرى. ويدخل السجن مرة دفاعا عن الدين، ومرة حبا فى الوطن. ثم يتخرج عاطلا ويكسب قوته من أعمال يدوية وحرفية إن لم تتح له الظروف السفر أو الهجرة أو الانخراط فى النظام القائم فى الإعلام أو التعليم.

وفى الدراسات العليا تتكرر المأساة مرة ثالثة، تتكرر الموضوعات، والشخصيات، حياتها وأعمالها بنفس التبويب والتقسيم وبنفس المنهج، وتجميع المادة القديمة وإعادة عرضها دون إضافة جديدة، تكرارا لما قاله القدماء أو المحدثون. ونادرا ما تصنع رسالة إبداعية، تنظر الواقع تنظير مباشرا فى موضوعات يطرحها الواقع الفلسفى العربى مثل الحرية أو الوحدة أو العدالة الاجتماعية أو التنمية المستقلة أو الهوية أو تجنيد الجماهير أو علاقة الأنا بالآخر أو بالنظام العالمى المتغير. وإن تم فإن صاحبها يكون حزبيا سياسيا أيديولوجيا.

أما الجمعيات الفلسفية فمازالت الأقطار العربية خلوا منها أو ضعيفة أو متعثرة. والجمعية الفلسفية العربية تسير بالجهد الذاتى دون إمكانيات. واتحاد المجامع العربية قاصرا على اللغة دون الفكر. واتحاد الجامعات العربية مشغول بالمعادلات وبالهموم الإدارية والبقاء فى عالم عربى قد تغير.

وأمام إعلام سياسى وتجارى قاهر غاب الفكر الفلسفى بالرصين فى الصحف والمجلات والإذاعات المسموعة والمرئية، واستسهل الناس الإعلانات والتسلية، واكتفوا بالفكر الدينى أو الانبهار بغزو الفضاء. وغاب أى مشروع قومى للعرب يدعو إلى التأصيل الفلسفى، وأصبح الجيل القديم مجرد بقايا من مخلفات الماضى لا يقوى على تغير الزمن.

لا يوجد فكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لدور المؤسسات. فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية فى صنعه. ويبدأ ذلك بالتعليم العام لتكوين النشء على الثقة بالنفس والاعتزاز بالرأى واحترام الخلاف فى الرأى وعدم تكفير المخالف أو تخوينه، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، والكل راد والكل مردود عليه.

ثم يأتى التلميذ إلى الجامعة وهو معد لممارسة حرية الفكر والالتزام بقضايا الوطن لا فرق بين العلم والوطن، بين الفكر والممارسة. فيتعود الفكر على الالتزام بغضا الواقع، ويعمل تنظيره تنظيرا مباشرا. ويتحول النقل القديم إلى رصيد تاريخى من الخبرات الطويلة للأنا وللأخر تمده بتجارب السابقين فى الفكر والإبداع. وتتكون شخصيته كمفكر مبدع، يعشق الحياة، ولا يضيق بالنفس، متوحدا مع المجتمع، مؤديا رسالته فى الحياة.

وهنا يبدأ دور الدراسات العليا بعد أن اختار الطالب طريقه، وانبثق فى نفسه الموضوع والمنهج، والإشكال والغاية، والأسلوب والبرهان. ويتكون من خلال الجمعيات الفلسفية القطرية والقومية، ويساهم بالقول والكتابة فى نشاطاتها ومجلاتها، ويصبح جزءا من النشاط الفلسفى الوطنى فى البلاد.

ويصب كل ذلك فى النهاية فى المشروع القومى العربى الذى يساهم الجميع فى بلورته وصياغته طبقا لحاجة كل عصر وتغير نظم العالم. حينئذ لا يصبح الفكر الفلسفى العربى مجرد استهلاك للفكر الفلسفى القديم أو الفكر الفلسفى الحديث بل تنظيرا لواقع عربى جديد، فى عالم متغير. حلم أم واقع، تمن أم تحقيق. هذا ما يمكن أن يثبته الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربى المعاصر؟

١ـ مقدمة: اللفظ والمعنى والشىء.

من الواضح منذ القرن الماضى، منذ فجر النهضة العربية الحديثة، بزوغ موضوع الحرية والديموقراطية فى الفكر العربى المعاصر منذ "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبى، ومحاولة محمد عبده فى "رسالة التوحيد" التحول من الأشعرية إلى الاعتزال فى العدل والقول بخلق الأفعال والحسن والقبح العقليين وإن بقى أشعريا فى التوحيد، و"تحرير المرأة" لقاسم أمين و"مشكلة الحرية" لعلال الفاسى، و"محمد رسول الحرية" لعبد الرحمن الشرقاوى، و"الحرية أبداً" لخالد محمد خالد، و"عن الحرية أتحدث" لزكى نجيب محمود، وفى أواخر القرن الماضى صاح عرابى فى قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم"، استدعاء لقول عمر بن الخطاب الشهير "لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟". ومن ناحية أخرى تمت ترجمة عديد من المواثيق عن الحرية والديموقراطية من الغرب البديل، "الشرطة" La Charte للطهطاوى واضعا شعار "فليكن هذا الوطن مكانا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". ولا يكاد يخلو تيار من تيارات الفكر المعاصر أو جيل من أجياله إلا وينتج نصا فى الحرية الليبرالية لجون استيوارت مل، "طريق الحرية" عن الحرية

(*) جريدة الزمان، لندن- بغداد، نوفمبر ٢٠٠٢.

عند برجسون لايفتشتكو. وفى جامعاتنا تم تحرير عدة رسائل "حرية أم تحرر؟" لمحمد عزيز لحبابى، "التاريخ باعتباره قصته للحرية" لكروتشه، ورسالة فى "الجبر الذاتى" لزكى نجيب محمود. ومع ذلك ظلت أزمة الحرية والديموقراطية فى الوجدان العربى المعاصر متأصلة الجذور، تتفاقم جيلا وراء جيل حتى نشأ حنين إلى الماضى الليبرالى القديم منذ القرن الماضى وقبل الثورات العربية الأخيرة، فتحولت الليبرالية إلى سلفية ترى نموذجها فى فجر النهضة العربية. كما تحولت السلفية إلى الليبرالية فى حركة الإصلاح الدينى عندما انبهرت بالغرب وأرادت تبنى نموذجه. ومازال السؤال قائما طالما الأزمة متفاقمة. وتصعب الإجابة حتى وإن سهل السؤال.

وحرية الفرد أساس ديموقراطية الحكم. والعلاقة بينهما علاقة المقدمة بالنتيجة، والأصل بالفرع، والشرط بالمشروط، والعلة بالمعلول، والذات بالموضوع. والفرد بالجماعة. المفهومان متلازمان. فلا حرية للفرد دون ديموقراطية الحكم وإلا انتهت حرية الفرد إلى مجرد حق طبيعى فردى قد يؤدى إلى الفوضوية كما هو الحال فى النزعات الفردية فى الغرب ابتداء من ماكس شترنر حتى كروبتكين وباكونين وإماجولدمان. ولا ديموقراطية فى الحكم دون حرية للفرد وإلا انتهت الديموقراطية إلى تمثيل صورى عددى، يبقى على الشكل دون المضمون، أغلبية وأقلية. وعادة ما تكون الأغلبية قاهرة ٩٩,٩٪ أمام أقلية ضعيفة مجرحة مخونة مهمشة أو مستأنسة، حكومية رسمية. فلا فرق بين إجماع القهر وأغلبية القهر. وتتحول الحرية من حق طبيعى للفرد كى تصبح مذهبا بأكمله للفرد والدولة هو "الليبرالية". لفظ معرب من الفكر الغربى استسهالا وفى موجة النقل من الجديد فى مقابل النقل من القديم حتى أصبحت الليبرالية نظاما للحكم توصف به بعض النظم العربية قبل الثورات العربية الأخيرة مثل مصر أو بعدها مثل الأردن والكويت واليمن أو قبلها وبعدها كما هو الحال فى لبنان. ولفظ الديموقراطية معرب كذلك عن الفكر الغربى كما عرب القدماء ألفاظ اليونان، وفى وقت يسود فيه النقل عن القدماء وعن المحدثين من تراث الأنا أو من تراث الآخر. ولم يترجم "حكم الشعب". لم ينقل معناه ويعبر عنه بلفظ قديم مثل "الشورى" وكما هو الحال عند بعض الدعاة

والوعاظ أو المجددين المحدثين. ومع ذلك فقد أصبح اللفظان عربيين لاستعمالهما على مدى مائتى عام مثل الألفاظ القديمة المعربة: موسيقى، فلسفة، جغرافيا، هندسة، تعبر عن أشواق الناس وتطلعات النخبة. ويتم النضال من أجلها، وتقوم المظاهرات تحت شعارها. وتنقسم نظم العالم بين أنصارها وخصومها، بين الغرب والشرق إلى وقت قريب. وإن اشتعل الخلاف بين أنصار الديموقراطية الغربية وخصومها إلا أن الإحساس بأزمة القهر والتسلط عام عند الجميع. كيف تجد تشخيصا لها؟ وما أسبابها؟ وما طرق حلها والخروج منها؟ وقد يشتد الخلاف حول الشكل والمضمون واحد. الخلاف على الشكل هو فى الحقيقة صراع مبطن حول السلطة يضحى بالاتفاق حول المضمون الذى تنهار عليه وبسببه كل الأشكال.

٢ـ التفكير سلبا.

ربما كانت أحد أسباب أزمة الحرية والديموقراطية فى الواقع العربى المعاصر هو القفز على الواقع والإسراع بالتعبير عن الأمنيات والأشواق والتطلعات والأحلام، والوقوع فى الطوباويات، لا فرق بين سلفيين وعلمانيين، بين الخلافة الراشدة وفلسفة التنوير. والبناء بلا أساس سرعان ما ينهار. لذلك كان السلب عند الفلاسفة أكبر قوة من الإيجاب. هو إيجاب سلبى أى أنه يحرك الواقع عن طريق نزع جذور سكونه وثباته، فى حين أن الإيجاب هو سلب لأنه ينفى الواقع عن طريق تجاوزه، والاستعلاء عليه وإيجاد البديل له من القديم أو الجديد، والواقع لا يمكن نفيه أو تجاوزه بالمفارقة بل يتطلب الدخول فيه والغوص فى أعماقه وتحليل مكوناته وتحليله وربما تفتيته وتفكيكه وفك مغاليقه حتى يصبح طيعاً كالحديد المنصهر قبل أن يعاد طرقه وتشكيله. ومن هنا أتت قوة هيجل فى الفكر السلبى وتحليله للسلب على أنه إيجاب مقلوب، ووصف الوجوديين للسلب على أنه نفى يكشف عن أبعاد الوجود الإنسانى ومقوماته من حرية وزمانية وإمكانياته ومشروع تحقق وعلاقات مع الآخرين. يعنى التفكير سلبا الهدم قبل البناء، والنقد قبل الوضع، والتطهير قبل الإجراء، والخلاص قبل الوعد، والتوبة قبل الجزاء. لا يكون التقدم الحضارى عن

طريق وضع طبقة حديثة على السطح فوق طبقات قديمة فى العمق كما حدث فى أوروبا الشرقية عندما وضعت ثقافة اشتراكية على السطح فوق أرثوذكسية وكاثوليكية فى العمق. وسرعان ما انهار السطح وظهر العمق. وقد حدث نفس الشىء فى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى عندما انقشع الغطاء الماركسى اللينينى الخارجى وخرج العمق الإسلامى الثقافى من عبق التاريخ. ويتكرر الأمر فى تركيا الآن وابتداء انقشاع العلمانية التركية "الكمالية" وظهور الانتماء التراثى من الأعماق. بل إن ما حدث من انتكاسة فى النهضة العربية هذا القرن يمكن تفسيره على هذا النحو، انحسار الحداثة الوافدة من على السطح، ليبرالية أو قومية، رأسمالية أو اشتراكية، وبروز الموروث من عبق التاريخ ليرث ويخلق وينتقم من أعداء الأمس. التفكير سلبا هو اجتثاث الجذور حتى تتساقط الأوراق من تلقاء نفسها ويتم بث الحياة فى الجذور الجافة التى لم تورق ولم تثمر فى الوعى العربى المعاصر.

هناك جذور معرفية وأنطولوجية وأخلاقية واجتماعية وسياسية وتاريخية للتسلط والقهر تمنع من التحول الديموقراطى فى الوجدان العربى المعاصر. ترسخت عبر التاريخ وعلى مدى ألف عام، وأصبحت جزءا من الوعى العربى المعاصر، تحدد رؤيته للعالم، وتضع معايير سلوكه. وقد حدث ذلك منذ قضاء الغزالى فى القرن الخامس الهجرى على التعددية الفكرية لصالح أحادية الطرف، تقوية للدولة، نظام الملك فى بغداد. جعل الحقيقة واحدة، الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه. أعطى الحاكم أيديولوجية القوة فى "الاقتصاد"، العقيدة والنص، وأعطى المحكومين أيديولوجية الطاعة والولاء فى "الإحياء". لم يعد هناك فرق بين صفات الله وصفات السلطان. كلاهما عالم قادر حى، سميع بصير متكلم مريد، الله بصفاته الذاتية ومن خلال الملائكة، والسلطان من خلال موهبته الطبيعية وأجهزة الدولة، المخابرات والشرطة. وكفر المعارضة بكل أنواعها، العقلية العلنية الشرعية كالمعتزلة، والوجدانية السرية الانقلابية كالباطنية، والعلنية المسلحة الجذرية كالخوارج. وشرع للحكم بالشوكة أى بالقوة، فلم تعد الإمامة عقداً وبيعة واختيارا. كان الدافع لذلك

ضعف الدولة العباسية وضرورة إقامة دولة قوية تصد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. ورأى أن أهم دعامة لقوة الدولة الثقافة والعلم، وترويض العقول على الطاعة. فلا صوت يعلو فوق صوت المعركة. واستمر الحال كذلك إبان العصر التركى حيث تمثلت دولة الخلافة ثقافة السلطة حفاظا على وحدة الخلافة ودرأ أخطار الغزو الأوروبى من الخارج وصراع الملل والنحل فى الداخل. واستمر ذلك حتى الآن وبعد إجهاض الثورات العربية الأخيرة، وتحولها إلى ثورة مضادة تعتمد على الموروث الثقافى التسلطى الأحادى للسيطرة على الجماهير من خلال أجهزة الإعلام. إله واحد أزلى، وحاكم واحد مدى الحياة، ورأى واحد لا يتغير، ونظام واحد لا يتبدل، وفرقة واحدة ناجية، فرقة السلطة والفرق كلها فى النار، فرق المعارضة. ولم تستطع بارقة ابن رشد بعد الغزالى بقرنين رد الاعتبار للفكر والحرية لبعده فى الأندلس عن قلب المشرق، ولنكبته ولسيطر الفقهاء، ولاستتباب الأمن النظرى، الأشعرى الصوفى الشافعى فى الوعى العربى[1].

٢- الجذور المعرفية.

وطبقا لأولوية نظرية المعرفة على نظرية الوجود عند المشتغلين التقليديين بالفلسفة قد يكون الجذر الأول للتسلط والقهر هو المعطى الأولى السابق على التجربة. وطريقة تلقيه من أعلى إلى أدنى، من الوحى أو الإلهام، الخطبة السياسية من الحاكم إلى المحكوم أو الأوامر الإلهية وتوجهات السيد الرئيس. وتكون وظيفة العقل تبرير هذه المعطيات وبيان حكمتها ومنفعتها وصلاحها للناس جميعا على مر العصور. فالنقل أساس العقل. وبدون النقل لا يعمل العقل. العقل مجرد آلة، لا موضوع لها، ذات بلا موضوع، حتى ولو أدى ذلك إلى التجسيم والتشبيه فى الدين وإلى التبرير فى السياسة بسبب التفسير الحرفى للنقل كما هو الحال عند الحشوية إلى الحد الأقصى أو الأشاعرة إلى الحد الأدنى. بل إن التأويل خروج عن النص

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر فى الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٩٩-١١٨.

وإنكار لمعناه الموضوعى الذى فيه، رجم بالظن، وتحكم بالرأى، واتباع الأهواء والاستسلام للشهوات. وظيفة العقل هو الانتهاء إلى نتيجة معروفة سلفا، صحة المعطى السابق، ويقينه الثابت. "ليس فى الإمكان أبدع مما كان". "والله يعلم وأنتم لا تعلمون". ولما كان الله والسلطان يقومان بنفس الوظيفة فى الوعى العربى على مدى التاريخ وفى الثقافة الشعبية فالحاكم يعلم مصلحة شعبه، لا يُسئل عما يفعل وهم يُسألون. ولم يستطع البديل الآخر العقل أساس النقل عند المعتزلة البقاء فى التاريخ والى كان يمكن تطويره بحيث يقوم العقل بدوره فى النقد والتحليل وليس فقط فى التفسير والتأويل. الحسن والقبح العقليان صفات موضوعية فى الأفعال لا يمكن التضحية بهما باسم العقل، مصدره أو حرفه. كان يمكن تطوير الأدلة فى علم الأصول التى تجعل الدليل النقلى بمفرده دليلا ظنيا ولا يتحول إلى يقين إلا بدليل عقلى ولو واحدا والعقل يشمل الحس والبداهة والوجدان والنظر والاستدلال وكل وسائل المعرفة المتاحة للإنسان الداخلية والخارجية، الذاتية والموضوعية. الدليل النقلى بفرده خاضع للغة وقواعدها، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل، المقيد والمطلق. ولا يمكن فهمه إلا بعد معرفة أنواع الكلام، خبرا أم إنشاء وكل أساليب البيان من تقديم وتأخير وخبر واستخبار، وتمن وتعجب واستفهام. اللغة عالم الأصوات. والحروف تحيل إلى عالم الأفعال والأشياء. مجرد إشارة أو رمز وعلاقة إلى مشار إليه أو مرموز له أو دلالة.

وتحول النص المدون إلى مصدر للقهر فى عدة قواعد انتزعت من قواعد أخرى. وتكلست فى التاريخ، وتحول إلى مقدس لا يمكن الاقتراب منه وإلا تم تدنيسه. وأصبح محرما له إلا بعد التطهر، وهو مصدر للتحريم. لا اجتهاد مع النص ولا اجتهاد ضد النص. ولما كان النص جامعا لكل شىء فلا اجتهاد على الإطلاق. أصبح النص حجة سلطة فى الذهن تتحدد مع بناء السلطة فى الواقع، فيتم احتار الفكر والسلوك وتوجيه النظر والعمل. النص هو الأصل فى القياس الشرعى، إرجاع الواقع الجديد إلى الأصل القديم لتعدية حكم الأصل إلى الفرع إذا ما تشابهت العلتان. والعلة منصوص عليها. بل إن أهل الظاهر ينكرون القياس والتعليل

والاستحسان والاستصحاب وكل ضروب الاجتهاد، تنفيذا للأوامر واجتناب النواهى طاعة لله دون بحث عن العلل والأسباب. ولو أمر الله بغير ما أمز لوجد القياس علة جديدة، ولأطاع المؤمن الأمر الجديد إذا قاوم الحاكم الاستعمار والصهيونية شرع العقل لذلك. وإذا ما صالح شرع نفس العقل واعترف واستسلم للأمر الجديد. مصادر الشرع الأربعة تعطى الأولوية للنص على الواقع نص الكتاب ونص الحديث ونص الإجماع ونص القياس فى الأصل والعلة والحكم حتى اتهمت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص فى مقابل حضارة واقع، حضارة كتاب وليست حضارة طبيعة. والكتاب طبيعة مغلقة، والطبيعة كتاب مفتوح. قيل الحضارة الإسلامية أنها حضارة نصية لا ترى العالم إلا بتوسط النص. احتمينا بالنص فدخل اللص. وقد قنن الشافعى هذا الإيقاف للتاريخ وتكلس النص بتقنينه السنة وجعلها مرادفة للكتاب، وانتصار القول بالمأثور على القول بالمعقول وأهل الأثر على أهل الرأى والحجاز على العراق. مع أن النص فى الأصل له سبب نزول أى الأولوية للواقع على النص، وللسؤال على الجواب. وتتطور الأحكام فيه بتطور الزمان كما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ. فالنص له مكان وزمان، وقدرة وأهلية ولا يجوز تكليف ما لا يطاق والضرورات تبيح المحظورات، ودرأ المفاسد مقدم على جلب المصالح إلى آخر ما هو معروف من علوم القرآن وعلم القواعد الفقهية. ليست الكلمة هى الحروف بالضرورة بل هى الروح والعالم، العلم والوجود، النظر والعمل، الله والعالم.

٤ـ الجذور الأنطولوجية.

وتعنى الأنطولوجيا التصور العام للكون وليس الكون ذاته. فالكون تصور كما أن المعرفة إدراك. وأحد مصادر القهر والتسلط هو التصور الهرمى للعالم. فى البداية الواحد، منه فاضى الكثير تدريجيا، العقل ثم النفس ثم المادة كما هو معروف فى نظرية الفيض وأصولها اليونانية وتفريعاتها المسيحية والإسلامية. كلما صعدنا إلى أعلى بلغنا أعلى درجات الكمال، وكلما هبطنا إلى أسفل وصلنا إلى أدنى درجات النقص. والعالم متدرج بين الكمال المطلق والنقص المطلق. لا فرق فى ذلك بين

تصور الكون وتصور المجتمع، بين مراتب الأفلاك والطبقات الاجتماعية. العالم علاقة رأسية بين طرفين، الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلف. هو تصور واحد فى الكون والمجتمع، فى الطبيعة والأخلاق، فى العالم الخارجى والعالم الداخلى، فى العالم الأكبر والعالم الأصغر بتعبير إخوان الصفا. وهو التصور الذى خلده الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة على قمتها الملك أو الفيلسوف أو النبى أو الإمام. الكل له معنى واحد، ويؤدى نفس الوظيفة وهى الرئاسة، الفرد الواحد المطلق الذى لا نظير له، ولا شبيه ولا ضد ولا شريك. يفيض كل شىء منه، ويعتمد كل شىء عليه. هو قائم بذاته لا يعتمد على أحد. ويتحول هذا الواحد الوحيد المتفرد القابع فى الذهن والتصور فى العالم إلى أحادية فى النظرة، الرأى الواحد، والتفسير الواحد، والعقيدة الواحدة، الفرقة الناجية. وهو ضد الاجتهاد، وضد التغير فى الزمان وضد التعددية وحق الاختلاف كحق شرعى. الاختلاف فى الطبيعة وفى الفكر. فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو يحتكر تفسيرها. "كلكم راد وكلكم مردود عليه"[1]. كان يمكن البداية بالعالم وتحليل عناصره واكتشاف قوانينه. فالعالم هو الطريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية صعودا لا نزولا، تأويلا لا تنزيلا. فلا فرق بين الحق والخلق كما قال ابن عربى "سبحان إلى خلق الأشياء وهو عينها" ضد ثنائية الخالق والمخلوق، الأعلى والأدنى، الحاكم والمحكوم، الرب والمربوب، السيد والعبد والتى جعلت علم الكلام التقليدى أحد مصادر القهر والتسلط. يمكن رد الاعتبار إلى الأدنى بالارتقاء فهبوطه ليس قدراً، ونقصه ليس أزلاً.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق هز هذا النسق الهرمى كله والتحول من التصور الرأسى للعالم إلى التصور الأفقى، ومن تصور العلاقة بين طرفيه ليس بالضرورة على أنها أدنى وأعلى بل أيضا أمام وخلف. فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الخلف، ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾، ﴿فالسابقون السابقون﴾. وينقد

---

(١) انظر دراستنا: حق الاختلاف فى: هموم الفكر والوطن، جـ١، ص٢٢٩-٢٣٨.

القرآن التخلف والمتخلفين والقعود والقاعدين والمنقلبين على الأعقاب، والمثاقلين إلى الأرض والكسالى، ويثنى على المجاهدين الذين يسعون فى الأرض ويكدون فيها وينتشرون فى أرجائها. ارتبط هذا التصور القديم بالفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، عالم المثل الذى ليس له قرين، والواحد الذى يفيض عنه كل شىء. كما ارتبط بالمثالية اليونانية العقلية عند أرسطو، ثنائية الصورة والمادة، والجوهر والعرض والعلة والمعلول، والثابت والمتحرك. وربما ارتبطت بالتراث الشرقى القديم، المانوى الغنوصى التطهرى، ثنائية الروح والمادة، النفس والبدن، الخطيئة والخلاص، السقوط والرفع والتى طبعت المسيحية الشرقية بطابعها الصوفى، والغربية بطابعها العقائدى الشيئى. إن وحدة الوجود هى أكبر رد فعل على هذه التراتبية، هذه الثنائيات المتكررة رأسيا، تجعل العالم واحدا والبشرية واحدة، والمجتمع واحد لا فرق فيه بين حاكم ومحكوم، سيد ومسود، ظالم وظلوم، قاهر ومقهور، ملك ورعية. لقد حاول أصحاب الطبائع من المعتزلة من قبل القول بالكمون والطفرة من اجل توحيد الطبيعة. وحاول ابن رشد بعد ذلك تصور عالم يحكمه العقل والقانون ولا تسيطر عليه الإرادة. كما حاول إدراك العلاقة الدائرية بين العلة والمعلول دون العلاقة الطولية من أجل الانتهاء إلى علة أولى، تفسير الطبيعة بالطبيعة مثل تفسير الكتاب بالكتاب. ولكن العجز المستمر عن فهم العالم أو عن تغييره يجعل الذهن أقرب إلى الثنائية التعويضية، يجد فى الأعلى نعيمه وخلاصه وفى الأدنى حرمانه وشقاءه. وازدوجت الأشعرية بالتصوف لتجعل من هذه الثنائية الرأسية تصورا للعالم وبنيته للثقافة الشعبية، ويمكن إيجاد شرعية لذلك فى النصوص أيضا مثل "الناس سواسية كأسنان المشط"، و"أنا شهيد على أن عباد الله إخوانا"، و"كلكم لآدم وآدم من تراب".

٥- الجذور الأخلاقيــة.

وبالرغم من حصر الإنسان فى قسمة الحكمة القديمة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات دون إنسانيات باستثناء إخوان الصفا الذين أضافوا جزءا رابعا عن العلوم

الإلهية الناموسية والشرعية، فقد ظل الإنسان مقسما إلى نفس وبدن، النفس موضوع للإلهيات في نظرية الاتصال بالعقل الفعال، والبدن موضوع للطبيعيات خاصة علم الطب. فنظرا لغياب الإنسان كموضوع مستقل في تراثنا القديم غاب في وعينا المعاصر، وأصبح محاصرا بين الله والسلطان من ناحية وبين العالم الذي لا يمكن السيطرة عليه أو احتواؤه من ناحية أخرى(١). النفس تئن تحت ثقل الإلهيات والمعارف الإلهية بعد تصفيتها من شوائب البدن، والبدن يئن من الطبيعيات، الأمراض والآفات والعلل واضطراب الأخلاط والنسب. ومع ذلك فقد انطبعت الأخلاق بالطابع الثنائي أو التصور الهرمي التراتبي للعالم في نظرية الوجود. النفس جماع الفضائل. النظرية منها أعلى من العملية. الحكمة أعلاها، والشجاعة أوسطها، والعفة أدناها. والعمل العقلي أعلى قيمة من العمل اليدوي. والعدالة في النفس قبل أن تكون في الواقع والمجتمع. انقسم الإنسان إلى قسمين متحاربين متعارضين متناقضين متضادين، النفس والبدن، الخير والشر، الحق والباطل، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقبح، الحلال والحرام في الحاضر، الثواب والعقاب، والجنة والنار في المستقبل. وتغلبت قيم القديم على قيم الجديد، قيم الأسلاف على قيم الأحفاد، ﴿فخلف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾. أصبحت الأخلاق مصدر تحريم وقمع، والعقاب الناشئ عنها مصدر إرهاب وتخويف. وفي نفس الوقت وتحت ضغط إرهاب أخلاق المنع يتم تشريع الإنحلال، بتعدد الزوجات، وما ملكت الايمان، والإماء والجواري، ولماذا تحريم ما أحل الله من الطيبات والرزق للذين آمنوا؟ منع القليل والسماح بالكثير، فالخوف لا يولد إلا التهرب، والحرمان لا يؤدي إلا إلى الانحلال.

ومن أجل التخلص من الإرهاب الأخلاقي، ثنائية الحرام والحلال في الثقافة الشعبية، يمكن الاعتماد على أخلاق الطبيعة. فالطبيعة مصدر التحرر وليس ميدان

---

(١) انظر دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ، ص٣٩٣-٤١٥.

القهر. وما سمى حرام هو فعل سلبى للطبيعة تنأى عنه، وما سمى واجب أو فرض هو فعل إيجابى للطبيعة تقوم عليه. المحرم والفرض أفعال طبيعة وبداهة. فالطبيعة خيرة تتجه نحو الكمال وتبتعد عن النقص. كما يمكن الاعتماد على الأفعال البديلة الحرة مثل المكروه والمندوب. فأفعال الطبيعة الخيرة أفعال محتملة تتوقف على الإرادة المختارة للفضل والكمال. ومن ثم تقوم الطبيعة بأفعال الواجب والممكن، الضرورى والمحتمل تعبيرا عن أخلاق الحرية لا أخلاق القهر، وتحقيقا لأخلاق النماء لا أخلاق المنع. أما الحلال فهو الفعل التلقائى انطلاقا من البراءة الأصلية. الشرعية فى داخله وليست فى خارجه. الشرع والطبيعة نظام واحد وليسا نظامين تراتبين، أحدهما فوق الآخر، مركز توجيه وقيادة فى أحسن الأحوال، ومصدر قهر ومنع فى أسوء الأحوال. كما أن مقاصد الشريعة الابتدائية وهى الضرورات الخمس، النفس والعقل، والدين، والعرض، والمال يمكن أن تكون مصدرا لأخلاق اجتماعية إنسانية عامة دفاعا عن الحياة ضد القتل والتصفية الجسدية والاستئصال الجماعى والانتحار، وتأكيدا للحياة العاقلة التى تقوم على الفهم والإدراك وليس على القهر والجبر والفرض والتسلط، وإثباتا للحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر ومصالح جماعات الضغط والفئات الاجتماعية، ودفاعا عن الكرامة الوطنية ضد انتهاك حقوق الإنسان، وحفاظا على ثروات الشعوب من النهب والاحتكار. إن المصلحة أساس التشريع ومصدره الأول. والدفاع عن المصالح العامة وتحقيقها يمثل أفضل فعل أخلاقى، أخلاق التحقق الذاتى للفرد والجماعة وليست أخلاق القهر والمنع التى تهدف إلى حبس الطاقات وخنق القدرات، وإجهاض عمليات التحقق، وإيقاف المسار الطبيعى لحياة الأفراد والشعوب. وإن وضع الشريعة للإفهام تعطى الحق للفرد فى أن يرفض أخلاق المنع قبل فهمها. كما أن وضع الشريعة للامتثال تعطيه الحق فى رفض أخلاق الجبر دون الاقتناع بها بحرية كاملة وتمثلها طواعية واختيارا. كما أن وضعها للتكليف لا يعنى الجبر الخارجى بل هو اختيار حر لتحقيق الأمانة. فالتكليف من الواجبات العقلية عند المعتزلة.

٦ـ الجذور السياسية.

وإذا كانت الجذور المعرفية والأنطولوجية والأخلاقية تبدأ من الدينى إلى السياسى فإن الجذور السياسية والتاريخية تبدأ من السياسى إلى الدينى. فالجذر فى أصله فى الواقع ثم تضفى الشرعية عليه بعد ذلك بالدين، جيلا وراء جيل حتى يتحول إلى معطى تاريخى، ويصبح واقعا بديلا بفعل العادة والألفة. فالخلافة والإمامة وقائع سياسية حدثت بعد وفاة الرسول، البحث عمن يخلفه لقيادة الجماعة، صحيح أن البيعة الأولى إنما كانت إحدى التعبيرات القبلية الأولى عن مبدأ الشورى الشرعية، البيعة عن طريق المصافحة "امدد يدك أبايعك" ولكن تشريع ذلك بالدين وبالنصوص أتى بعد ذلك من أجل إبقاء السلطة فى فئة بعينها. ولما خلا القرآن من ذلك فقد قام الحديث بالمهمة فالوضع فيه أسهل لأنه حديث شفاهى قبل مرحلة التدوين فى حين أن القرآن كان مدونا منذ البداية ويصعب الزيادة عليه أو النقص منه. فانتشرت أحاديث مثل "الأئمة فى قريش" تدعيما لسلطة قريش. وذاعت أحاديث أخرى تدعيما للمعارضة داخل قريش لصالح على وبنيه مثل "من كنت مولاه فعلى مولاه"، "أنت وصيى وخليفتى من بعدى"، "أنت منى بمنزلة هارون من موسى". وتتكاثر الأحاديث كلما عم اضطهاد المعارضة فى مواجهة اغتصاب الأمويين للسلطة. ولما شعر العجم أن الحكم قد استقر للعرب، قرشيين أو غير قرشيين. شعروا أيضا بالاضطهاد. وانتشرت أحاديث المساواة بين العرب والفرس "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى". وكما ظهرت أحاديث تبين فضائل العرب بل ورسائل تبين فضل العرب على العجم، كما فعل الجاحظ ذاعت أحاديث فضائل فارس مثل "العلم فى فارس"، "لو كان العلم فى الثريا لناله رجال من أهل فارس". حتمية الواقع أولا وذيوع النص ثانيا. ونظر الفقهاء للخلافات الفقهية وهى فى بدايتها صراعات سياسية على الحكم. وتتوالى الأحاديث فى تشريع الأمر الواقع فى حديث "الفرقة الناجية" التى هى الأموية التى فى السلطة وتكفير كل فرق المعارضة حتى تظل السلطة فى يد الأمويين. كما تنتشر أحاديث ضرورة طاعة الإمام وعدم الخروج عليه "اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى" وإلا فجزاؤه القتل درءا

للفتنة. ثم يؤول القرآن لصالح هذا التشريع السياسى مثل ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾. ويصمت عن أحاديث أخرى لصالح المعارضة والرقابة على الحكام بل وشرعية الخروج على الحاكم الظالم.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق بيان تاريخية النظريات السياسية، والعودة بالتشريع السياسى إلى نشأته فى الصراع السياسى، والتحول من "السياسة الشرعية" إلى جذورها فى "الشرعية السياسية"، كيف نشأت تاريخيا. ففى التاريخ تمتد جذور السياسة وهو ما عناه القدماء من أن الإمامة مسألة فقهية شرعية وليست مسألة عقائدية دينية، بها تتحقق مصالح الناس وليست أصلا من أصول العقائد. يتم تجفيف منابع القهر السياسى عن طريق اقتلاع جذوره من الوعى التاريخى حتى يتم القضاء على فروعه وأوراقه وثماره فى الوعى السياسى، فقريش قديما هى الجيش حديثا، لا يخرج الحكم منها ولا تتداول السلطة خارجها. والنظام الملكى تنبأ به الرسول وارثا للخلافة حتى ولو كان بمعنى سلبى، ولكنه قانون تاريخى، "الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". ويمكن ثانيا إحياء الجذور القديمة التى حققها الصراع السياسى دون أن تمت لأنها مازالت مطوية فى التراث مثل "الدين النصيحة"، وضرورة مراجعة الحكام على الملأ أمام الناس، فى المساجد قديما وفى وسائل الاتصال حديثا. "الساكت عن الحق شيطان أخرس" و"الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كنظام شرعى تاريخى، وهو نظام الحسبة، الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية فى المدرسة السلفية المعاصرة، عند ابن القيم. ويعاد إلى الوعى السياسى الجذور السياسية لإحيائها. وما أكثرها فى القرآن مثل ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ﴿وشاورهم فى الأمر﴾، وفى الحديث "لا خاب من استشار"، وعدم طاعة الإمام فى معصية "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق"، وخطبة أبى بكر فى السقيفة التى تجعل السلطة عقدا اجتماعيا بين الحاكم والمحكوم "إنى وليت عليكم ولست بخيركم..." وهو ما شرعه الفقهاء، "الإمامة عقد وبيعة واختيار". فإن لم تجد النصيحة العلنية، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيقا للحسبة فإنه يتم اللجوء إلى القضاء، وشكاية الإمام لتفريطه فى الأمانة، وإخلاله

بالعقد، ومحاباته الأغنياء على حساب الفقراء، وموالاته الأجنبى عن الوطنى، والصلح مع الأعداء المحتلين أراضى الأمة، وعدم الذب عن البيضة، وتكميم الأفواه، وتعذيب الخصوم السياسيين، والاستيلاء على المال العام، وعموم الفساد فى البلاد. فإن لم يرعوا الإمام ويلتزم بحكم قاضى القضاة الذى لا يجوز عزله، هنا يكون الخروج على الإمام الظالم أمرا شرعيا بعد استنفاذ كل الوسائل السلمية الشرعية الأخرى. فكما أن الطاعة للإمام العادل أمر شرعى فكذلك الثورة ضد الإمام الظالم أمر شرعى.

٧ـ الجذور التاريخيـــة.

والتاريخ أيضا أحد مصادر القهر السياسى والاجتماعى والثقافى والأخلاقى والدينى بما يعطيه من أنماط فى البداية كانت حوادث ثم تحولت عبر إضفاء الشرعية عليها إلى أنماط مثالية للقدوة والاقتداء حتى استحال التغير وإبداع أشكال جديدة للحكم نظرا لقهر الماضى، العصر الذهبى، الخلافة الراشدة، النبوة، الخلافة، الإمامة، الصحابة، التابعون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. ويغذى هذا الجذر أحاديث تحوله إلى تاريخ شرعى مثل "خير القرون قرنى ثم الذى يليه" مما تحول إلى منهج فى كتابة التاريخ، تاريخ الطبقات التى تتناقص فى الفضل بتطور الزمان. كما تحول فى جواز إمامة المفضول بالرغم من وجود الأفضل فى علم العقائد. ويتم اختيار الآيات المتفقة مع هذه الأحاديث مثل ﴿فخلف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾. وتحول التاريخ البشرى إلى تاريخ مقدس لا يمكن إرجاعه إلى التاريخ من جديد. وأصبح كل شىء فى الماضى مقدسا، وكل التراث إلهيا مع إنه من إبداع الرجال واجتهاداتهم طبقا لظروف عصرهم وتحدياتهم. كل شىء فى التاريخ أصبح مصدر تقنين وتشريع وكأن التاريخ لم يتكون من أهواء البشر، وصراع القوى، وتباين المصالح. اتحد التراث بالدين، والكلام بالعقيدة، والفقه بالشريعة، وأصبح كل اجتهاد فى الأول إنكارا للثانى. وكل إعادة نظر فى الأول كفرا بالثانى وخروجا عليه. وأصبح التراث لحظة تاريخية واحدة فى الماضى وكأن الزمان

قد توقف، والاجتهاد لم يعد مصدرا من مصادر التشريع. المذاهب الفقهية أربعة إلى الأبد لا تزيد ولا تنقص. لا يتجاوزها الزمن ولا تتجاوز الزمن. والفرقة الناجية واحدة عبر العصور، والهالكة هى مدانة إلى يوم الدين. والفلسفة هى إحدى لحظاتها فى التاريخ، التعامل مع اليونان وفارس والهند وكأن التاريخ القديم توقف ولم يتحول إلى تاريخ وسيط وحديث ومعاصر. ابن رشد آخر الفلاسفة، وابن سبعين آخر الصوفية، والايجى آخر المتكلمين، والشوكانى آخر الأصوليين. أتت النهاية ولم تظهر البداية. عم التقليد مع أن التقليد ليس مصدر للعلم مثل الجهل، وتوقف الاجتهاد. وتحول القديم إلى مصدر سلطة بالرغم من معركة القدماء والمحدثين منذ القرن الماضى. وقد انتكست دعوات الإصلاح والتغير والثورة فى أواخر هذا القرن نظرا لقوة الماضى وقبوع التاريخ فى اللاشعور كمانع للتقدم، تستمد منه الحركات المحافظة شرعيتها وتمتد إليه جذورها بالرغم من تغير الزمان وتبدل الأحوال، و"كل يوم هو فى شأن".

ولم ينج البديل الآخر، النقل عن الغرب، من ثقل التاريخ الحديث وقوة الانبهار بالغرب والانجذاب نحوه، إحساسا بالنقص أمامه، وتعويضا عن احتكار الذات. لم تنجح تجربة الحداثة، التحديث من الخارج، واستبدال سيد جديد بسيد قديم، وبسلطة القدماء سلطة المحدثين. ولا فرق بين "قال ابن تيمية وابن القيم" و"قال ماركس وهيجل". لم تتغير بنية السلطة، سلطة التاريخ وإن تغير مصدرها. وانتهت الليبرالية فى العالم العربى نظرا لسلفيتها واتخاذها الليبرالية الغربية نموذجا لها. لا فرق بين الحركة الإصلاحية عند الأفغانى أو التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل أو الفكر السياسى الليبرالى عند الطهطاوى وخير الدين. فاختيار النخبة غير ثقافة الجماهير. والوعى السياسى للنخبة مجتث الجذور عن الوعى التاريخى للجماهير. وكان من السهل على سلطة الموروث القديم نقد سلطة الوافد الجديد واتهامه بالتغريب والتبعية. كانت الليبرالية الغربية الأيديولوجية الممهدة للرأسمالية واقتصاديات السوق والمنافسة الحرة. وقد صعب فى واقعنا الحاضر تبنى الليبرالية كأساس نظرى دون الرأسمالية كنظام سياسى نظرا للبون الشائع بين الأغنياء

والفقراء. بل إن قيم الليبرالية الأولية مثل العقل والترشيد وحقوق الإنسان وقيمة الفرد ونظام الطبيعة لم تترسخ في الوعي العربى المعاصر نظرا لجذوره التاريخية فى المقدس القديم، وانهارت أمام النظم التسلطية الموروثة العسكرية والملكية.

تستطيع الفلسفة أن تساهم فى انتزاع جذور التسلط والقهر من الوجدان العربى المعاصر عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية وخلخلتها من جذورها الأحادية الطرف وإحياء جذورا أخرى أكثر قدرة على إثبات حرية الفرد وديموقراطية الحكم. وهو عمل تاريخى طويل يقتضى حصاد ألف عام من جذور التسلط والقهر، والبداية بنهضة عربية ثانية غير النهضة الأولى التى بدأت فى القرن الماضى، تتعلم من تجربتها فى الحداثة وتغوص فى عمق الوعى التاريخى لتؤسس الوعى السياسى الجديد. وهو ليس عملا نخبويا بقدر ما هو ثورة ثقافية عامة فى التعليم والإعلام الذين مازالوا خاضعين للنظم العسكرية والملكية. ولما كانت دورة التاريخ لا تتوقف فليجرب المثقفون الوطنيون حظهم فى نهضة عربية ثانية فى القرن القادم بعد أن جرب المفكرون الأحرار حظهم فى النهضة العربية الأولى فى القرن الماضى، وجرب الضباط الأحرار حظهم فى هذا القرن.

نحو تنوير عربى جديد

محاولة للتأسيس

١ـ الموضوع والمنهج والصورة.

مصطلح "التنوير" الآن من أكثر الألفاظ العربية تداولاً منذ عقدين من الزمان، بعد أن ظهر المد الإسلامى وانتشر فى الثقافة والإعلام والتعليم والحياة العامة. روجت له الاتجاهات "العلمانية" مستقلة عن الدول أو بتأييد منها للوقوف فى مواجهة التيار الإسلامى متهمة إياه بالظلامية.

وعادة ما يوصف بالعربى وليس بالإسلامى، قراءة للماضى فى الحاضر، وإسقاطاً من الحاضر على الماضى. فمنذ فجر النهضة العربية، والعرب يعيشون عصر تنوير عربى، ويحنون بعد انتكاسة التنوير الأول إلى تنوير عربى جديد.

ولم ينج الإسلام أيضاً والتيارات الإسلامية من استعمال اللفظ مع تعديل فى الاشتقاق من "تنوير" إلى "مستنير". فالإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحى الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام فى خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفى التقليدى والخطاب العلمانى

(*) مجلة عالم الفكر، الكويت، ربيع ٢٠٠٠.

الغربي. يقبل الحوار مع الطرفين،ويشارك في قيم التنوير التي تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير في الغرب خاصة في فرنسا في القرن الثامن عشر ومعرفة العرب بها بعد تقديمهم في مصر والشام منذ رفاعة الطهطاوي.

ومع ذلك يظل لفظ "التنوير"[٧] لفظاً مرتبط بالغرب، بالفلسفة الغربية خاصة في القرن الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسية. وما زال أشهر فلاسفة التنوير روسو، وفولتير، ومونتسيكيو، ودالبير، ودويدرو، وتيار "دائرة المعارف الفلسفية" في فرنسا وفي ألمانيا، هردر وكانط ولسنج وفشته، وفي انجلترا دعاة الدين الطبيعي، وفي أمريكا توماس بين، وفي إيطاليا روزميني.

وبالرغم من أن التنوير موجود في كل حضارة إلا أن التنوير الغربي الحديث هو الذي غلب على الأذهان، فاحتكر الحاضر الماضي وطغى عليه. إذ يمثل كونفوشيوس في الصين حركة تنويرية في الدين الصيني القديم، قراءة أخلاقية إنسانية اجتماعية لكتاب "التغيرات". والبوذية اتجاه تنويري في الهندوكية القديمة تتجاوز العقائد والطقوس وتعدد الآلهة إلى الدين الروحي الخالص. والفلاسفة اليونان سقراط وأرسطو وأفلاطون يمثلون التنوير العقلاني اليوناني في مواجهة الأساطير اليونانية وحكم الطغاة. ييمثل عصر بركليس"في التاسيخ اليوناني عصراً تنويرياً. والاسلام دين تنويري يقوم على العقل، ويؤفد حرية الإنسان ومسئوليته والعدالة اناجتماعية والمساواة، وقدرة الإنسان على السيطرة على قوانين الطبيعة بعد اليهودية الاختياريث الاصطفائية والهسيحية القلبية المخلصية. والرشديث اللاتينية في انعصر الوسيط المتأخر تمثل حركة تنوير ضد الكنيسة والدولة والإقطاع."فالتنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر ما هو إلا"مرحلة من مراحل التنوير البشري الذي يميز كل حضارة، وكأن كل حضارة تمر ضرورة بحركة تنوير في مقابل الاتجاه المحافظ. وعادة ما يطلق على

التنوير صفة العربى أكثر من الإسلامى بالرغم من أن وصف الفكر الحديث يكون على التبادل بين الصفتين، الفكر العربى أو الفكر الإسلامى. فالأفغانى ومجهد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودى يأبو الحسن الندوى من المصلحين الإسلاميين وان لم يكونوا عرباً. وشبلى شميل، وفرح أنطون، وأديب اسحق، وسلامة موسى، والبستانى، واليازجى، وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشوام إلى بر مصر عرب وان لم يكونوا مسلمين ديناً. كالإسلام ثقافة جميع العرب، مسلمين ومسيحيين.

ولا يعنى التأسيس هنا "التأسيس الفلسفى بالضرورة. فالخطاب العربى المعاصر حامل لواء التنوير ما زال خطاباً ثقافياً عاماً خالياً من الاحكام الفلسفى، مصطلحاً وموضوعاً ومنهجاً. يضم الخطاب الثقافى العام والتاريخى والأدبى والسياسى والقانونى والاجتماعى والدينى العام. لذلك ارتبط التنوير بهذه المجالات كلها. ودخل فيه الأفغانى ومحمد عبده من الإصلاح الدينى، والطهطاوى وخير الدين التونسى من الإصلاح السياسى لبناء الدولة الحديثة، وشبلى شميل وفرح انطون من أجل إعادة بناء الموقف من الطبيعة على أساس علمى.

اتسم التنوير العربى بالتنوع والشمول. وتعددت النماذج على مدى ثلاثة قرون فى التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى المعاصر، الإصلاح الدينى، والسياسى الليبرالى، والعلمى العلمانى. وبالرغم من هذا التنوع والشمول إلا أنه يخضع لبنية واحدة، وتنطبق عليه أحكام واحدة. وهذا هو معنى "التأسيس" أى البحث عن الجذور المشتركة للتنوير العربى بكل تياراته وعلى مدى أجياله.

ويضم التنوير العربى مساحة زمنية تتجاوز القرنين من الزمان، القرن الماضى وهذا القرن الذى انقضى، التاسع عشر والعشرون. ويتزاحم فيها التاريخان الميلادى والهجرى. فالفكر العربى هو جماع الوافد والموروث، ما

يفد من الغرب الحديث وما يأتي من التراث القديم. ويتبادل على الفكر الوصفان، الحديث والمعاصر. فهو الفكر العربى الحديث الذى يضم قرنين. وهو أيضاً الفكر العربى المعاصر الذى قد يشير إلى القرن العشرين فقط دون تحديد زمنى دقيق للوصفين. ولما كانت جذور المعاصر فى الحديث، وكان الفكر العربى المعاصر امتداداً للفكر العربى الحديث استمراراً أو انقطاعاً، تواصلاً ام ردة فإن التنوير العربى يضم التجربتين معاً. وإذا كان الجيل يمثل أربعين عاماً فان التنوير العربى قد حملته خمسة أجيال على الأقل فى الفكر العربى الحديث والمعاصر(١).

ويصعب التمييز فى هذه المساحة الزمنية بين الفكر والواقع، بين الفلسفة والسياسة، بين الموضع والموقف، بين النظر والعمل. فالباحث جزء من الموضوع، يحمل هموم الفكر والوطن، وجزء من حركة التحرر العربى وأحد روافد التنوير العربى الإسلامى.

كما أنه يصعب التمييز بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، بين التقرير الخالص وبعض الأمنيات. وصف ما هو كائن استسلام وعجز وإحباط وتشاؤم، والحلم بما ينبغى أن يكون طوباوية وأحلام يقظة. والتنوير العربى بين الاثنين يتجاوز ما هو كائن دون الإغراق فيما ينبغى أن يكون.

وتتعدد المناهج فى تناول الموضوع. إذ يمكن استعمال المنهج التاريخى النقدى الذى يقوم بعرض نشأة التنوير العربى وتطوره وتموجاته وجدليته. ويعتمد على أكبر قدر ممكن من الإحالات إلى المصادر الرئيسية والمراجع الأساسية، النصوص والدراسات لإعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع بالرغم من توافرها بل وتكرارها من دراسة إلى أخرى على مدى أكثر من نصف قرن. يستعرض فيه الباحث قدرته على

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث، فى: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر الغربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤١٧-٤٥٢.

التجميع والحشد للتواريخ وأسماء الأعلام ومؤلفاتهم، ويفيد المبتدئين وصغار الباحثين.

ويمكن الاعتماد على منهج تحليلي فكرى خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر، ومن الدال إلى الدلالة. ويحاول أن يستبطن الأمور بناء على تجربة حية تتكشف فيها ماهية التنوير. فالموضوع يظهر من خلال الذات، والتجربة الجماعية، الحضارية والتاريخية تتكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتى المشترك، وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجاً.

والتنوير العربى كمصطلح هو صورة فنية أثيرة فى الثقافة العربية الإسلامية،مشتقة من لفظ النور التى منها آيات النور الشهيرة ﴿نور على نور﴾، قبل أن يشير إلى التنوير الغربى[١]. لذلك يمكن الحديث عن فجر التنوير العربى وغسقه، وظهره وضحاه؛ استكمالاً للصورة. وقد تكون الصورة إحدى تجليات الموضوع فى الذات. لذلك كانت لغة التصوير الفنى أبلغ فى الإقناع والتأثير والإيحاء من اللغة العقلية[٢]. الرياضية أو المنطقية المجردة أو اللغة العينية الحسية الملموسة[٣].

٢ـ فجر التنوير العربى.

لقد بدأ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان بثلاث بدايات متمايزة، كلها جادة وأصيلة. الأول الدين، فلا يتغير شئ فى واقع الأمة إن

---

(١) Lumière, Aufklärung, Enlightenment Askala.. etc.

(٢) وقد استعمل أحمد أمين ذلك من قبل فى فجر الاسلام، ضحى الاسلام، ظهر الاسلام، وكذلك عبد الرحمن بدوى فى الفلسفة اليونانية، طبقاً للفصول الأربعة، الصيف والخريف والشتاء والربيع.

(٣) انظر دراستنا: الشئ، تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن جـ٢، التراث والعصر والحداثة، درا قباء القاهرة، ١٩٩٨ ص ١٧٩-٢١٦.

لم يتغير فهمنا للدين أولاً، طالما أن الدين ما زال حياً فى النفوس، يحدد تصور الناس للعالم، ويضع معاييرهم للسلوك. التراث ما زال متواصلاً، من الماضى إلى الحاضر. ونظراً لسيادة روح المحافظة عليه فى العصور المتأخرة، وأحادية النظرية، الأشعرية فى العقيدة، والشافعية فى الشريعة، واستبعاد الفرق والمذاهب الأخرى التى كانت تمثل الرأى الآخر، المعتزلة والخوارج والشيعة، فقد بدأ الإصلاح الدينى يتخلص من روح المحافظة، ويرد الاعتبار للرأى الآخر، فأصبح محمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل، واعتبر الشيخ شلتوت الفقه الجعفرى مذهباً خامساً، وتأسيس جماعة التقريب بين المذاهب، واندلاع الثورة الإسلامية فى إيران، والمقاومة الإسلامية فى جنوب لبنان. وظهر المعتزلة الجدد يدعون إلى العقل والحرية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ووضع الأفغانى أسس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، واندلعت الثورة العرابية بناء على تعاليمه بعد صيحة عرابى فى قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم". واندلعت الثورة المهدية فى السودان، والسنوسية فى ليبيا ثم عمر المختار. ونشأت حركات الاستقلال فى المغرب العربى، علال الفاسى، وعبد الحميد بن باديس، وحركة علماء الجزائر، والبشير الإبراهيمى، وعلماء الزيتونة، الطاهر بن عاشور، والفضل بن عاشور.

وامتدت النهضة الإسلامية إلى الهند. فظهر أحمد خان مدافعاً عن الحداثة والعصرية من خلال التعليم والثقافة وإن ساووا بينهما وبين المغرب. ثم ظهر محمد اقبال مؤسساً الذاتية المستقلة فى مواجهة الغرب باسم الاجتهاد دون التقليد.

وكانت الحركة الإصلاحية قد بدأت من قبل وسط شبه الجزيرة العربية فى الحركة الوهابية تنقية للتوحيد، ورفضاً لكل أشكال الوساطة بين

الإنسان والله، وكل أنواع الشرك النظرى والعملى، وإقامة سلطة سياسية تحول الدعوة الدينية إلى دولة وان غلب النقل على العقل.

فكان لهذا التيار الفضل فى الدفاع عن الهوية وتوحيد الأمة، وخروج معظم حركات التحرر الوطنى منها لمقاومة الاستعمار والصهيونية بل ولإقامة دول حديثة ونظم اشتراكية وعمران، ونقل الحضارة الإسلامية من فترتها الولى الزاهرة فى القرن السبعة الأولى التى أرخ لها بن خلدون، وإنهاء الفترة الثانية، عصر الشروح والملخصات، وبداية فترة ثالثة تعود فيها الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبى جديد، وما زال يجاهد فى فلسطين "حماس"، وجنوب لبنان "حزب الله". بل لقد قامت الثورة الإسلامية فى إيران بفضله وتثير دهشة العالم بهذا التحول الديمقراطى، والصراع الحر بين المحافظين والإصلاحيين.

والثانى الدولة، فلن يتغير شئ فى الواقع أن لم نبن الدولة الوطنية الحديثة أولاً كما قال الطهطاوى: "فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". فهى دولة حديثة تقوم على حرية الفكر، والنظام البرلمانى، والتعددية الحزبية، والدستور، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين، وتعليم البنين والبنات، والتخطيط والعمران الحديث الذى يشمل الزراعة والصناعة. وهو النموذج الليبرالى الذى كان سائداً فى الغرب والذى كان المثل الأعلى لحركة التنظيمات فى تركيا.

لم يتبناه الطهطاوى تقليداً للغرب بل اجتهاداً فى القديم. فلا فرق بين مُثل التنوير الوافدة من الغرب وبين الموروث القديم. فما سماه الغرب العقل معروف عند المعتزلة فى الحسن والقبيح العقليين، وفى الشرع. ولا فرق بين ما قاله مونتسكيو فى "روح القوانين" وبين ما قاله ابن خلدون فى العمران. فمونتسكيو ابن خلدون الغرب، وابن خلدون مونتسكيو العرب. والدولة تقوم

على حب الأوطان، وهو جزء من تاريخ الأمة وأقوالها المأثورة مثل "حب الوطن من الايمان" ومؤلفاتها العديدة مثل "الحنين إلى الأوطان" لأبى حيان التوحيدى. والمصالح العامة فى الشريعة هى المنافع العمومية فى العمران الحديث.

يقرأ الطهطاوى الأنا فى مرآة والآخر، والآخر فى مرآة الأنا فى "تلخيص الابريز". فمعرفة الأخر الحديث ليست غاية فى ذاتها بل وسيلة لتنمية النفس وإكمال نقصها. ومعرفة الأنا ليست غاية فى ذاتها بل لرؤيتها فى صوره الآخر، والحكم على القديم بمعيار الجديد. هذه المرآة المزدوجة بين الأنا والآخر هى التى ساعدت على رؤية نقائص الأنا فى مرآة الآخر، ورؤية نقائص الآخر فى مرآة الأنا[1].

حرص الفكر الليبرالى الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل. وفى نفس الوقت جعل حاجة الواقع هو المحك فى الاختيار من المصدرين ما يلبى هذه الحاجة. يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز من التراث القديم، و"تلخيص الابريز" وترجماته من الوافد الجديد ثم "مناهج الألباب" فى الدولة المصرية الوطنية الحديثة كما بناها محمد على وأسرته.

وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديمقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية والمساواة فى الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط. وقد أدى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة فى مصر وترسيخ النظام الديمقراطى الذى كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة فى منتصف القرن الماضى.

---

(١) انظر دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تخليص الابريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، ص ٢١٩-٢٤٩.

والثالث، الطبيعة والمجتمع أى العلم والمجتمع المدنى بلغة العصر. فلن يتغير شئ فى الواقع انم لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. نكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، ونؤسس المجتمع المدنى الحر عن طريق العقد الاجتماعى، الدين لله والوطن للجميع. وهو التيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل.

ولما كانت الطبيعة فى ذلك الوقت هى الطبيعة الحيوية وعلوم الحياة التى سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعى الحيوى بل أيضاً الإنسانى. كل شئ يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن والقانون، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع، والأخلاق، والتربية. وترجم كتاب "أصل الأنواع" لدارون حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء.

كان المقصود إحداث "صدمة حضارية" بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفوتوغراف والعربة والقطار وقوة البخار والبرق التى تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك فى "فلسفة النشوء والارتقاء".

ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تم إعادة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم فى أصوله الأولى فى القرآن الكريم. فتذكر آيات خلق الجنين فى رحم الأم، وآيات الحث على التأمل فى مظاهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنبثق الحياة، ثم طبق نظرية التطور فى موضوعات محلية فى اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول، ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم.

وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد فى الثقافة العربية

ومواجهة القديم بالحديث، والبداية بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح فى مواجهة الكتاب القديم المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المشاهد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

٣ـ غسق التنوير.

ثم بدأت هذه التيارات التكوينية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث فى الأفول التدريجي، والانتقال من فجر التنوير إلى غسق التنوير، حتى أصبحت النهايات على نقيض البدايات، والنتائج عكس المقدمات. وانقلب التنوير العربى من النقيض إلى النقيض، وكأن شيئاً لم يحدث، وكأن التقدم يحتوى على التأخر فى ثناياه، وكأن الوجود يقوم على عدم.

فبعد أن اندلعت الثورة العربية وفشلت وأدت إلى احتلال مصر خشى محمد عبده تلميذ الأفغانى من هذا التصور العام الشامل للإسلام الثورى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل عند أستاذه. فآثر التريث والهدوء والنفس الطويل، والاستعداد، والتمهيد للثورة عن طريق يقظة النفوس والعقول، وإصلاح مناهج التربية والتعليم، وإتقان اللغة العربية، وتعلم الفنون والصناعات، وإصلاح المحاكم الشرعية، ونقد العادات الاجتماعية فى الريف والمدن، وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية بل والتعاون معها. "لعن الله ساس ويسوس" ضد "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ولا ضير من صداقة الإنجليز والتعلم منهم واتقاء شرهم. الإسلام نهضة حضارية شاملة. تجديد للعلوم القديمة خاصة علم الكلام كما فعل فى "رسالة التوحيد"، والتفسير كما هو الحال فى "تفسير جزء عم" وكما دون رشيد رضا فى "تفسير المنار"، وفى بيان التمايز بين نهضة الإسلام الأولى وتقدم الغرب الحديث واختلاف النموذجين فى "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

ولما قامت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ثم ألغيت الخلافة وتبنت نمط التحديث الغربى، وقطعت مع الموروث القديم، وانتصر حزب "الاتحاد والترقى" وجماعة "تركيا الفتاة" على حزبى الإصلاح والحزب العثمانى خشى رشيد رضا تلميذ محمد عبده من تكرار ما حدث فى تركيا فى شتى أرجاء العالم الإسلامى. فارتد سلفياً محافظاً ممسكاً بالماضى، ماداً جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب الذى تمتد جذوره إلى ابن تيمية الذى تمد جذوره إلى أحمد بن حنبل الرافض حداثة العصر، وتشعبات الفكر، وتشتت الأمة محتمياً بالنص من مخاطر العقل. فتقلص الإصلاح مرة ثانية بحيث أصبح تياراً سلفياً خالصا.

ثم تتلمذ حسن البنا على رشيد رضا فى دار العلوم، وأعاد نشر "المنار" بعد توقفها لمدة عام. وأراد إحياء مشروع الأفغانى الأول، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، وحول القهر فى الداخل إلى الفساد السياسى فى لعبة القصر والأحزاب، ومناديا بتوحيد الأمة فى مراكز ثلاثة، مصر والعروبة والإسلام، ومجاهداً فى فلسطين، ومثيراً لعديد من الثورات فى اليمن والنهضة الإسلامية الحديثة فى سوريا والأردن والسودان. أراد إكمال مشروع الأفغانى بالتحول من الأيديولوجية الثورية إلى بناء الحزب الإسلامى الثورى الذى سيناط به تحقيق المشروع الإسلامى. فأسس جماعة الإخوان المسلمين فى الإسماعيلية وعلى ضفاف القناة وأمام معسكرات الإنجليز. وأصبحت أحد روافد الحركة الوطنية فى الأربعينات، وأحد مصادر تكوين الضباط الأحرار. وبعد استشهاده فى ١٩٤٩ وقيام الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وكان من بين مبادئها الأولى التحقيق فى استشهاده حدث صدام بين الإخوان والثورة، صراعاً على السلطة فى ١٩٥٤. دخل سيد قطب بعدها السجن، وتحت أهوال التعذيب، تحول من "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلام" إلى "معالم فى الطريق، يكفر المجتمع، ويضع تقابلاً بل تناقضاً

وتضاداً بين الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفر. ولن يقضي الإسلام على نقائضه إلا جيل قرآنى فريد تحت شعار "لا إله إلا الله" وإعلان الحاكمية[1].

وداخل السجون تحول التنوير الإسلامى إلى خطاب أصولى متمثل فى جماعات العنف، جماعة الجهاد، وجماعات التكفير والهجرة. تعتمد على النقل دون العقل، وتتمسك بالعقيدة والشريعة، بالحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، قطعية الحكم، يصعب معها الحوار، تستبعد وتقصى المخالفين، وتكفر باقى التيارات "العلمانية". تعادى الدولة الوطنية والقومية العربية، وتدافع عن الأممية الإسلامية. تقع فى جدل الكل أو لا شئ، وهدم ما هو قائم من أجل البناء من جديد دون أنقاض. ولا ضير من استعمال العنف والإعداد للانقلاب ما دام وجودها مازال غير شرعى، وما وزالت تشعر بضرورة الانتقام لما حدث لها على مدى نصف قرن. ويشق الصف الوطنى بين جناحين متقاتلين والتضحية بآلاف الأبرياء كما هو الحال فى الجزائر.

وحدثت كبوة مماثلة فى التيار الليبرالى. فبعد أن أقام الطهطاوى توازناً متعادلاً بين التراث القديم والتراث الغربى، بين مُثل التنوير عند المعتزلة والحكماء والفقهاء ومُثله فى التنوير الغربى بدأ هذا التوازن فى الاختلال لصالح التنوير الغربى عند أحمد لطفى السيد. فترجم كتاب "السياسة" لأرسطو عن الفرنسية. كما ترجم طه حسين "دستور الآثنينيين" بعده أيضاً عن الفرنسية. وبدأ الانعزال عن الثقافة الموروثة للأمة لصالح الثقافة الوافدة. وقد ظهر ذلك بوضوح فى كتاب "مستقبل الثقافة فى مصر" لطه حسين إلى ظهر عام ١٩٣٨ مؤكداً ربط مصر بالغرب، باليونان قديماً وفرنسا حديث فى إطار ثقافة البحر الأبيض

---

(١) انظر دراستنا "أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة". الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ جـ٥. الحركات الدينية المعاصر، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص١٦٧-٣٠٠.

المتوسط بعيداً عن العروبة والإسلام وآسيا وأفريقيا، تنفيذاً لأحد بنود معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا بان تصبح مصر جزءاً من الغرب[١]. ولم تشفع إسلاميات طه حسين أو عبقريات العقاد فى إعادة التوازن المفقود بين الموروث والوافد. واستمر النموذج الغربى الليبرالى هو السائد قبل الثورات العربية الأخيرة منذ منتصف القرن الماضى. وانضم إليه على عبد الرازق فى "الإسلام وأصول الحكم" فى تبنى النمط التركى الغربى، فصل الدين عن الدولة، وجعل الدين علاقة خاصة بين الإنسان والله، والدولة تقوم على المجتمع المدنى الذى يقوم بدوره على عقد اجتماعى حر بين المواطنين. وسار فى نفس التيار خالد محمد خالد فى "من هنا نبدأ". فأصبحت الليبرالية معادية للإسلام كمنهاج شامل للفرد والمجتمع. وبدأ الاستقطاب بين الوافد والموروث بين"شروق من الغرب" و"ظلام من الغرب" فى نموذج الانقطاع مع الماضى والتوصل مع الغرب، القطيعة مع تراث الأنا، والربط مع تراث الآخر[٢]. فأصبحت الليبرالية علمانية خالصة، ترفض تأسيس ذاتها على الشورى الإسلامية أو البيعة أو الحسبة أوالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واشتد الصراع بين العلمانية والأصولية إلى حد الاقتتال وسفك الدماء كما هو الحال فى الجزائر.

وفى الممارسة تحولت الدولة الليبرالية فى النصف الأول من القرن الماضى ومع الدولة القومية فى النصف الثانى منه إلى أداة قمع وقهر. فالبنية الأبوية موروث ثقافى يطغى على النظم السياسية، إسلامية أو ليبرالية أو قومية أو ماركسية وباسم الليبرالية والانتخابات المزيفة فى غالب الأحوال والواجهات الليبرالية تحكم الأنظمة الملكية الوراثية أو العسكرية الانقلابية، وكلاهما تنقصه الشرعية لأن السلطة فيه لا تأتى بيعة من الناس كما قال القدماء: الامامة عقد وبيعة واختيار. بل إن أسماء الأقطار العربية تدل على

---

(١) انظر دراستنا: مستقبل الثقافة فى مصر. إلى أين؟ هموم الفكر والوطن جـ٢، ص٢٥٠-٢٧٠.

(٢) "شروق من الغرب" لزكى نجيب محمود، و"ظلام من الغرب" لمحمد الغزالى.

هـذا الاضـطراب فـى الشـكل السياسـى. فهـى موزعـة بـين المملكـة، والجمهوريـة، والجماهيريـة، والدولـة، والإمـارة، والسـلطنة، وسـلطة الحكـم الـذاتى. وباسـم القوميـة يـتم العـدوان، وباسـم الطائفيـة والعرقيـة تـتم التجزئـة، وباسـم القبليـة والعشـائرية تنـدلع الحـروب الأهليـة، وباسـم الحـدود بـين الـدول تقـع النزاعـات التـى تصـل إلـى حـد الحـروب، فقـدت الليبراليـة مضـمونها وأصـبحت تعنـى فقـط حريـة السـوق، والرأسـمالية التجاريـة ومـا يتبـع ذلـك مـن فسـاد واسـتغلال واحتكـار، إذ تنشـأ الرأسـمالية الريعيـة دون تمثـل القـيم الليبراليـة فـى حريـة المنافسة وعدم الاحتكار.

وحـدثت نفـس الكبـوة فـى التيـار العلمـى العلمـانى، تنـازل كـل جيـل عـن الجيـل السـابق ومنطقاتـه الأولـى. حـرص شـبلى شـميل مثـل الطهطـاوى علـى إيجـاد الميـزان المتعـادل بـين الوافـد والمـوروث فـى الـدعوة إلـى العلـم والعلـوم الطبيعيـة حتـى يمكـن تأهيـل النـاس إلـى نظريـة التطـور وعلـوم الحيـاة. ثـم جـاء فـرح أنطـون كـى يجعـل مـن الـدعوة إلـى العلـم والعلمانيـة دعـوة غربيـة خالصـة. بهمـا تقـدم الغـرب وبـدونهما تخلـف العـرب. ونشـأ حـوار علـى صـفحات الجامعـة و"المنـار" بـين فـرح انطـون ومحمـد عبـده مـن "الإسـلام والنصـرانية بـين العلـم والمدنيـة". يضـع فيهـا فـرح أنطـون نمـوذج الغـرب الـذى يجـب علـى كـل الشـعوب تبنيـه، فصـل الـدين عـن الدولـة. فالـدين عامـل تـأخر للشـعوب بعقائـده ورجالـه ومؤسسـاته وممارسـاته. والعلـم عامـل تقـدم فـى التـاريخ كمـا تثبـت بـذلك التجربـة الأوروبيـة. والعلـم الطبيعـى لا أسـرار فيـه، لا خرافـات ولا معجزات. تجربة الغرب مثل يحتذى عند كل الشعوب(١).

واسـتمر فـى نفـس التيـار يعقـوب صـروف ونقـولا حـداد مـروجين للعلـم، ومبينـين أهميـة الإنجـازات العلميـة الحديثـة خاصـة نظريـات الطبيعـة مثـل

---

(١) انظر دراستنا: "هل يجوز القياس الحضارى، قراءة لفرح أنطون فى المانوية الأولى للجامعة (١٨٩٩-١٩٩٩)"، ظهور الشوير ١٧-١٨ مارس ١٩٩٩، لبنان.

النسبية ومخترعات العلم الطبيعى كالبرق والكهرباء. وأسس يعقوب صروف لذلك مجلة "المقتطف". وسار سلامة موسى فى نفس التيار مروجاً لأفكار القوة والسوبرمان عند نيشة ولأصول نظرية التطور وتطبيقاتها فى الحياة الإنسانية. نشر معظم النظريات الغربية الحديثة فى علم النفس والتحليل النفسى. والانثروبولوجيا الطبيعية وعلوم الاجتماع والسياسة. ودعا إلى المساواة فى الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل وان كان هناك تمايز فيزيقى بينهما. ودافع عن حرية الفكر وديمقراطية الحكم، وعرّف المسلمين بعلم الفولكلور والفنون الشعبية. وأسس لذلك "المجلة الجديدة". الغرب هو مصدر العلم. ففى "هؤلاء علمونى" يذكر سبعاً وعشرين عالماً ومفكراً وأديباً: سقراط، أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، ديكارت، اسبينوزا، كانط، جاليليو، كوبرنيقس، دارون، هيوم، نييتشه هيجل، برنارد شو.. الخ. كلهم من الغرب ولا أحد من الشرق باستثناء غاندى!

ثم سار إسماعيل مظهر فى نفس التيار حتى قبيل وفاته بعام واحد. وأعاد ترجمة "أصل الأنواع لدارون" مبشراً بنظرية التطور ومطبقاً إياها فى اللغة والأدب والأخلاق والاجتماع. ثم ظهر التيار فى صورة الوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود، الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله. أما العلم فعلاقة الإنسان بالطبيعة، والمجتمع.

انتهى هذا التيار العلمى العلمانى أيضاً إلى عكس ما بدأ به، وفقد التوازن بين الوافد والموروث عند رائده الأول شبلى شميل. وأوقع الناس فى ازدواجية العلم والايمان، "الدين لله والوطن للجميع". ونظراً لرغبة البعض فى تجاوز هذه الثنائية حاول "أسلمة العلوم"، أخذ العلوم الغربية التى لم يصل إليها بجهده ثم الحكم عليها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى من ابتساره وانتقائه وتأويله. وينتهى إلى قبول العلم الغربى أو رفضه بناء على هذه النظارة النصية التى يرى العلم من خلالها. فالقرآن فيه

كل العلوم التى توصل إليها الغرب. والغرب يعرف العلم دون الدين، فلديه نصف الحقيقة. والمسلمون لديهم العلم والدين، الحقيقة كلها. الغرب له الدنيا دون الآخرة، وللمسلمين الدنيا والآخرة، مما يعطى المسلمين احساساً بالرضا والبقاء فى الجهل، والاعتماد على نقل المعرفة. بل إن ذلك يقضى على الدين ذاته لأن الثابت وهو الدين أصبح تابعاً للمتحول وهو العلم. ويتضح ذلك بسهولة فى برامج "العلم والايمان" المرئية، فالعلم من الشرائط الأمريكية والتأويل والتمويل من السعودية.

٤ـ شروق التنوير.

وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ بدأ التنوير العربى مرحلة جديدة فيما يسمى "المشاريع العربية المعاصرة" خاصة فى مصر والمغرب والشام، واستئنافاً للتيارات الرئيسية الثلاثة فى فجر التنوير العربى، وابتداء من بؤرة واحدة. استمر تيار الاصلاح الدينى فى المشاريع العربية المعاصرة التى تبدأ من التراث كمخزون نفسى من أجل إعادة بنائه بحيث يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً للنهضة، إعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة فى علم الكلام، ومن النقل إلى الابداع فى علوم الحكمة، ومن النص إلى الواقع فى علم أصول الفقه، ومن الفناء إلى البقاء فى علوم التصوف، ومن النقل إلى العقل فى العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه[١].

وقد يكون التراث بنية عقلية كما هو الحال فى مشروع "نقد العقل العربى" تتحقق فى التاريخ. فلا فرق بين البنية والتكوين. وهى بنية ثلاثية من البيان إلى العرفان إلى البرهان فى "بنية العقل العربى" كأنماط مثالية للتفكير. ساد النمطان الأولان فى المشرق وساد النمط الثالث فى المغرب

(١) هذا هو مشروع "التراث والتجديد" للمؤلف. المركز العربى للدراسة والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

مما يتطلب قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، بين الغزالي وابن رشد. وهو نفس التحقيب الثلاثي، من البيان (القرنان الأول والثاني) إلى العرفان (القرنان الثالث والرابع) إلى البرهان (القرنان الخامس والسادس)[1]. سبب الهزيمة هو النكوص إلى البيان والعرفان، وشرط النصر هو العود إلى البرهان. وهو أشبه بأنواع الأقاويل عند ابن رشد الخطبي والجدلي والبرهاني في الأول والثالث دون الثاني. وفي "نقد العقل السياسي" يظهر نفس التنميط الثلاثي، من القبيلة إلى العقيدة إلى الغنيمة كباعث على الفتوحات وإقامة الدول[2].

وإذا كانت البنيوية قد غلبت على مشروع "نقد العقل العربي" فإن الماركسية قد غلبت على مشروع "من التراث إلى الثورة"، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، منذ بداياته حتى المرحلة المعاصره في اثني عشر جزءاً منذ الحضارة العربية قبل الإسلام، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى[3]. فالتراث تاريخ، والمنهج تاريخي اجتماعي وليس حيا في قلوب الناس، حفريات ميتة، ليس له خصوصية ينفرد بها. بل هو حلقة بين اليونان القديم والغرب الحديث. يتنازعه التياران المثالي والمادي كما هو الحال في الفلسفة الغربية. حمل المثالية المتكلمون أشياع أفلاطون، وانتسب إلى المادية الفلاسفة اتباع أرسطو. ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها عند اليونان والغرب؟، عند أرسطو وماركس، لا فرق بين سلفية دينية وسلفية ماركسية.

واستمر التيار الليبرالي القديم في شروق جديد يؤسسها في العقل "الجواني" كما هو الحال عند عثمان أمين في "الجوانية" أو العقل الديني

---

(١) هذا هو مشروع "نمى والتراث" باسم "نقد العقل العربي" للجابرى.

(٢) وقد قام مفكرون آخرون بالبداية بالتراث السياسي مثل رضوان السيد، سعد بن سعيد، حامد بيع وغيرهم.

(٣) هذا هو مشروع الطيب يتزيني في الشام.

عند أبو ريدة أو العقل الرشدى عند محمود قاسم أو العقل الأخلاقى المعتدل المتوسط المتوازن عند توفيق الطويل. وينحسر التنوير فى العقل فى الجانب المعرفى الخالص بعيداً عن الدولة التى كانت تتبنى القومية والاشتراكية العربية كأيدلوجية رسمية بعد الليبرالية التى سادت قبل الثورة. فظل تنوير النخبة أسوة بما كان الحال فى بداية التنوير العربى[1].

واستمر التيار العلمى العلمانى عند زكى نجيب محمود الذى يمتد عبر الفترتين فى التنوير العربى، الغسق والشروق فى آن واحد. العقل للعلم، والوجدان للدين، والفلسفة أقرب إلى تحليل اللغة أى أنها أقرب إلى الفلسفة العلمية[2]. كما ظهرت أهمية اللغة وعلم اللسانيات عند محمد أركون، وتحليل الخطاب وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد[3]. وقد يأخذ العلم معنى فلسفة العلم أى البداية بإدراك الطبيعة وتصور العالم الخارجى. فالعصر عصر العلم كما كان عصر القدماء عصر الحكمة. واشتغل لفيف من الباحثين بتاريخ العلوم عند العرب، العلوم الرياضية والطبيعية لهذا السبب[4]. فمن يملك العلم يملك المعرفة والقوة. ويظهر هذا التيار أيضاً فى التحليل التاريخى للحضارة العربية الإسلامية، تاريخ الثقافة مثل "مشروع رؤية للفلسفة العربية فى العصر الوسيط" عند الطيب تيزينى أو التاريخ الاجتماعى والسياسى عند محمد جابر الانصارى. ومن نفس التيار أيضاً

---

(١) انظر دراساتنا "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى" (عثمان أمين)، "العقل والاصلاح" (محمود القاسم)، "الجديد فى القديم" (أبو ريدة)، "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥١-٢١٠.

(٢) انظر دراساتنا: "تجديد الفكر العربى"، "إشكال التواصل والانقطاع"، "عربيان بين ثقافتين"، "قراءة وحوار" (زكى نجيب محمود)، "حوار الأجيال"، ص٢٢٩-٢٩٥.

(٣) أنظر دراساتنا: "قراءة مفهوم النص"، "عرض ومراجعية"، "علوم التأويل بين الخاصة والعامة" قراءة فى بعض الأعمال" (نصر حامد أبو زيد)، "حوار الأجيال"، ص٤٠٩- ٥١٢.

(٤) وذلك عند جيل جديد مثل" عبد الحميد صبرة، سالم يفوت، عبد السلام بن عبد العلى، ياسين خليل، رشدى راشد، خليل جاويش، أحمد جبار، يمنى طريف الخولى.

مشروع حسين مروة "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية"[١].

ومحددات المشاريع العربية المعاصرة هى قراءة الموروث من منظور الوافد، وتبنى منهجاً أو مذهباً غربياً واستعماله فى دراسة الموروث دون تحليل هذا الموروث بآلياته الخاصة وفى حركته التى نشأ منها وتكلس فيها. تظهر البنيوية منهجاً فى مشروع "نقد العقل العربى" للجابرى، كما تظهر الماركسية منهجاً وفلسفة فى مشروع "الأيديولوجية العربية المعاصرة" للعروى، وفى "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط "للطيب يتزينى"، وفى "النزعات المادية" لحسين مروة و"نقد الفكر الدينى" لصادق جلال العظم"، و"معركة التراث" لمحمود أمين العالم، واجتهاد الياس مرقص للبداية من "الواقع" وفى "سوسيولوجيا الفكر الاسلامى" لمحمود اسماعيل. ويتم تبنى المنهج التحليلى والوضعية المنطقية فى تجديد الفكر العربى" لزكى نجيب محمود فى كل مجموعاته الصحفية التالية بعد أن يتبناها منهجاً وفلسفة فى "المنطق الوضعى" و"خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية". ويطبق المنهج الظاهرياتى فى "الثابت والمتحول" لأدونيس وإلى حد ما فى "الزمان الوجودى" لعبد الرحمن بدوى، وفى سلسلة "مشكلات فلسفية" لزكريا إبراهيم. ويقال إن مشروع "التراث والتجديد، يقع فى هذا النوع.

وقد تستعار مذاهب الفلسفة الغربية كما تستعار مناهجها. إذ يتبنى المفكر مذهباً أعجب به أثناء دراساته الأولى فى الخارج أو الداخل. وبعد أن عرض وألف فيه ولم ينل حظاً من التمدد والانتشار فى ثقافة هو غريب عليها يعاد تكييفه وتطعيمه بمادة موروثة. وتوضع بعد اسم المذهب صفتاً "عربية" أو"إسلامية"، مثل "الشخصانية الإسلامية" لمحمد عزيز لحبابى،

---

(١) ويشارك فى هذا التيار أيضاً صادق جلال العظم، ومحمود أمين العالم، وجل الماركسيين العرب.

"الماركسية العربية" لعبد الله العروى "الوجودية العربية" أو "الإنسانية العربية" لعبد الرحمن بدوى(١).

ويمكن للشروق الجديد أن يأتى من الموروث وكرد فعل على الشروق الآتى من الوافد. فيظهر الرشديون الجدد أو المعتزلة الجدد أو السلفيون الجدد من أجل النهوض من جديد ابتداء من الموروث وليس من الوافد، من فلسفات مزدهرة فى الماضى وبعثها من جديد. فإذا كان الواقع فى حاجة إلى عقل لجأ المفكرون إلى الاعتزال وابن رشد. وإذا كان فى حاجة إلى ثورة لجأ المفكرون إلى السلفيين الذين قاوموا الغارات على العالم الاسلامى من الخارج مثل ابن تيمية والعزيز بن عبد السلام. وإذا كانوا فى حاجة إلى الدفاع عن المصالح المرسلة لجأوا إلى مالك.

ومع ذلك ظلت هذه المشاريع العربية المعاصرة نخبوية، من صنع أفراد وليست حركات شعبية عامة من صنع جماهير. فارتبطت بأسماء أصحابها كما ارتبطت المذاهب الفلسفية الغربية بأسماء أصحابها مثل الديكارتية والاسبينوزية والكانطية والهيجلية والبرجسونية، وكما ارتبطت بعض اسماء الفرق الكلامية القديمة بأسماء أصحابها مثل الأشعرية والجاحظية والنجارية والعلوية والنصيرية والواصلية، وكذلك أسماء المذاهب الفقهية الأربعة مثل المالكية والحنيفية والشافعية والحنبلية وكما عرض الفارابى من قبل فى كيفية اشتقاق أسماء المذاهب الفلسفية فى "فى ما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة".

ولم تستطع المشاريع العربية المعاصرة أن توقف مسلسل الانهيار العربى بالاعتراف بالعدو الصهيونى والأرض ما زالت محتلة، والتحالف مع الاستعمار، فأصبح عدو الأمس صديق اليوم، ومحاربة المسلم لأخيه

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث. هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر ص٤٦٦-٤٧٨. وأيضاً حوار الأجيال. دار قباء، القاهرة ١٩٨٨.

المسلم فى حرب الخليج الأولى، والعربى لأخيه العربى فى حرب الخليج الثانية. لم تستطع إيقاف الحرب الأهلية فى لبنان والجزائر، ولا حل نزعات الحدود بين الأقطار العربية. لم تستطع منع التشرذم والتجزئة والقطرية للعرب فى عصر التجمع والعولمة للغرب. لم تقو على درأ مخاطر تقسيم السودان وحصار العراق وليبيا وتهديد إيران وتهميش مصر. وقفت عاجزة عن عقد حوار وطنى بين الفريقين المتخاصمين، الاخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، تمثيل إلى هذا الفريق مرة وإلى هذا الفريق مرة أخرى. لم تستطيع أن تساهم فى وضع رؤية جديدة توقف انهيار ارادة الصمود، وتفكك الأوطان، وهجرة المواطن إما إلى الخارج إلى بلاد الشمال أو الغرب حيث التقدم والعمل والغنى والثورة، وإما إلى أسفل فى عوالم ما تحت الأرض، جماعات العنف الدينى أو المخدرات وعبادة الشيطان، وإما إلى الداخل فى الحزن أو الاحباط أو اليأس ثم الموت غما وكمدا بالأزمات القلبية مثل حالة الشعراء والأدباء. لم تستطع أن تؤسس حركة مفكرين أحرار تستأنف دور الضباط الأحرار على مستوى الفكر حتى تثور الجماهير وتستولى على رموز المعتقلات والسجون كما استولت جماهير باريس على الباستيل.

٥- ضحى التنوير.

والآن، هل يمكن تطوير شروق التنوير الجديد الممثل فى المشاريع العربية المعاصرة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ إلى "ضحى التنوير" من أجل الاعداد لنهضة عربية ثانية بعد أن اكتملت النهضة العربية الأولى دورتها على مدى قرنين من الزمان، التاسع عشر والعشرين ونحن على أعتاب قرن جديد؟

قد يمكن ذلك عن طريق التعلم من التجارب الماضية، استعادة المناهج أو المذاهب الغربية الجاهزة والمعدة سلفاً وإخراجها من بيئتها التى

نشـأت فيهـا وزرعهـا أو اسـتخدامها فـى بيئـة أخـرى غريبـة عليهـا ممـا يحـدث ازدواجيـة فـى الثقافـة بـين الوافـد والمـوروث إلـى حـد الصـراع بينهمـا. فالفعـل يـؤدى إلـى رد الفعـل، والتغريـب يـؤدى إلـى السـلفية، والقفـز علـى الحاضـر إلـى المستقبل يؤدى إلى القفز على الحاضر إلى الماضى[1].

وإذا كانـت التجـارب الماضـية قـد انتهـت إلـى صـعوبة التحـديث مـن الخـارج باسـتعادة المنـاهج أو المـذاهب الغربيـة فـإن ضـحى التنـوير يمكـن أن يستمر بالتحـديث مـن الـداخل عـن طريـق إعـادة بنـاء المـوروث كلـه، أى العلـوم القديمـة وبآلياتـه الخاصـة بنـاء علـى التحـديات الرئيسـية للعصـر فيـتم تحويـل علـم الكـلام مـن الأشـعرية إلـى الاعتـزال كمـا حـاول محمـد عبـده فـى "رسـالة التوحيـد"، ومـن الاعتـزال إلـى الثـورة كما حاولنـا فـى "مـن العقيـدة إلى الثـورة" حتـى تتحـول العقيـدة إلـى أيديولوجيـة ثوريـة للعـرب وللمسـلمين، والتحـول مـن الإنسـان الكامـل فـى نظريـة الـذات والصـفات والأفعـال إلـى الإنسـان المتعـين الحـر العاقـل دفاعـاً عـن حقـوق الإنسـان، ومـن التـاريخ العـام إلـى التـاريخ المتعـين، مـن الماضـى والمسـتقبل فـى النبـوة والمعـاد إلـى الحاضـر فـى علاقـة الفـرد بالدولـة والمـواطن بـالوطن، لحاقـاً بلاهـوت التحريـر الـذى أصـبح يقـوم بـدور الأيديولوجيـة السياسـية للشـعوب التراثيـة التـى مازالـت متواصـلة مـع التـراث لـم تقطـع منـه كمـا قطـع الغـرب ولـم تغلقـه وتحجـره فـى الحيـاة الخاصـة منفصلا عن الحياة العامة كما فعل الشرق[2].

---

(١) قـام فرنسـيس بيكـون بـذلك لنقـل الفلسـفة الغربيـة مـن العصـر الوسـيط إلـى العصـر الحـديث علـى مسـتوى تجريبـى فـى مشـروع "اعـادة البنـاء العظـيم" The Great Restauration، وكـذلك هوسـرل لاعـادة بنائـه مـرة ثانيـة علـى مسـتوى شـعورى فـى "أزمـة العلـوم الأوروبيـة والفلسـفية الترنسـندنتالية". انظـر دراسـتنا "الظاهريـات وأزمـة العلـوم الأوروبيـة"، "فينومينولوجيـا الـدين عنـد هوسـرل". قضـايا معاصـرة جـ٢ فـى الفكـر الغربـى المعاصـر، دار الفكـر العربـى، القـاهرة ١٩٧٧. ص٢٩٥-٣٣٩.

(٢) "مـن العقيـدة إلـى الثـورة"، محاولـة لإعـادة بنـاء علـم أصـول الـدين، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء).

ويمكن إعادة بناء علوم الحكمة ليس بالضرورة فى اللحظة التاريخية الأولى القديمة مع اليونان والرومان غرباً وفارس والهند شرقاً بل مع اللحظة التاريخية الغربية الحالية. فالغرب الحديث وريث اليونان القديم. فإذا كانت علوم الحكمة القديمة ثلاثية المنطق والطبيعيات والالهيات، والانسانيات موزعة بين الطبيعيات والالهيات كحلقة وصل، البدن فى الطبيعيات والنفس فى الالهيات، فإنه يمكن إبراز الانسانيات وجعلها هى محور علوم الحكمة، وتحويل المنطق من منطق صورى إلى منطق شعورى، والطبيعيات من طبيعيات ثنائية عقلية إلى طبيعيات شعرية، والالهيات من واجب الوجود إلى ممكن الوجود من أجل التحقق والفعل وفلسفة جديدة للتاريخ(١).

ويمكن إعادة بناء علوم التصوف بحيث يتحول من مقاومة سلبية إلى الداخل إلى مقاومة فعلية فى الخارج، ومن استشهاد أئمة آل البيت أيام الفتنة الأولى إلى نجاح المقاومة فى جنوب لبنان. ومن ثم تتحول المقامات من الرضا والتوكل والزهد والتوبة إلى مقامات المقاومة من رفض وثورة وتمرد وعصيان واعتراض ومواجهة. كمما تتحول الأحوال من الخوف والخشية والغيبة والفناء إلى أحوال الشجاعة والثقة بالنفس واليقظة والبقاء. ويتحول الطريق من البعد الرأسى من أدنى إلى أعلى إلى البعد الأفقى، من الخلف إلى الأمام، للمساهمة فى تقدم التاريخ، وأسراع إيقاع حركته كمما حاول محمد إقبال من قبل(٢).

ويمكن إعادة بناء علم أصول الفقه من النص إلى الواقع، وإعطاء الأولوية للواقع على النص تماشياً مع روح "أسباب النزول"، أولوية المكان، و"الناسخ والمنسوخ"، أولوية الزمان، ومن ثم تكون أولوية ترتيب المصادر من الاجتهاد إلى الاجماع إلى الحديث إلى القرآن، صعوداً من الخاص إلى

---

(١) "من النقل إلى الإبداع"، محاولة إعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠ (تسعة أجزاء).

(٢) انظر دراساتنا: "التصوف والتنمية"، "من إحياء علوم الدين إلى إحياء علوم الدنيا" فى "الإسلام فى العصر الحديث" جـ١، ص١٦-٤٣، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٥ (بالإنجليزية).

العام، وليس نزولاً من العام إلى الخاص لتشجيع الاجتهاد، والتعامل مع الواقع مباشرة دون التوسط بالنص(١). ويمكن تحويل المبادئ اللغوية، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه إلى تحريك للشريعة من المحافظين إلى الاصلاحيين، ومن التقليد إلى الاجتهاد، تأكيداً على الحرية والطبيعة. كما يمكن تحويل مقاصد الشريعة الكلية إلى الأهداف العامة وحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية التى من أجلها تم وضع الشريعة ابتداء، المحافظة على الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض أى الكرامة الوطنية، والمال أى ثروات الأمم ضد التبديد والاسراف والتهريب والاكتناز والبذخ. كما أن تطبيق العقوبات لا يتأتى إلا بعد معرفة السبب والشرط والمانع. فلا تقطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو مرض أو عندما يكون المجتمع كله سارقاً، الغنى قبل الفقير، والحاكم قبل المحكوم(٢).

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية كلها التى مازالت لها الفاعلية الأولى فى الثقافة الشعبية وأجهزة الاعلام ومواد التربية فى الجامعات الدينية، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، والتحول من التفسير الطولى، من سورة البقرة حتى سورة الناس إلى التفسير الموضوعى لوضع أسس الأيديولوجية الإسلامية حول موضوعات السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون، وإبراز موضوعى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ" من علوم القرآن أى أولوية المكان والزمان فى الوحى، أولوية الواقع على الفكر، والتحول من نقد السند إلى نقد المتن فى علم الحديث، ومن الشخص إلى القول فى علم السيرة، ومن فقه العبيد والنساء والصيد والذبائح والغنائم

---

(١) انظر دراساتنا: "الوحى والواقع". دراسة فى أسباب النزول، "هموم الفكر والوطن" جـ١. "التراث والعصر والحداثة" ص١٧-٥٦.

(٢) انظر دراساتنا: "مناهج التفسير". محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية).

إلـى فقـه المقاومـة والتنميـة والاسـتقلال والتقـدم والعدالـة الاجتماعيـة المسـاواة والحرية والديمقراطية[1].

ونظـراً لأن الحالـة الراهنـة للثقافـة العربيـة مازالـت ازدواجيـة المـوروث والوافـد، وقـراءة المـوروث مـن خـلال الوافـد، والبدايـة بالوافـد علـى أنـه الحـديث، وبـالموروث علـى أنـه القـديم، فـى جـدل زائـف بـين الصـواب والخطـأ، المتقـدم والمتخلـف وعـدم تكـرار التجربـة الماضـية لصـياغة ماركسـية عربيـة، ووجوديـة عربيـة، وشخصـانية إسـلامية، يمكـن التحـول كليـة فـى الموقـف مـن الغـرب، مـن مصـدر للعلـم إلـى موضـوع للعلـم حتـى لا يكـون الغـرب هـو المعيـار المطلـق تقـاس بـه كـل الثقافـات البشـرية، وبالتـالى يمكـن التحـرر مـن جـذب الآخـر، ومـن الانتقـال مـن سيد إلـى سيد، ومـن قيـد إلـى قيـد، ومـن نقـل القـدماء إلـى نقـل المحـدثين. فتتحقـق وحـدة الثقافـة الوطنيـة، بـدلاً مـن الانبهـار بـالغرب، الـذى يولـد ظـاهرة التغريـب أو رد الفعـل عليـه فـى العـودة إلـى الأصـول فتشـتد الحركـة السـلفية. ومـن ثـم يمكـن القضـاء علـى أسـطورة الثقافـة العالميـة التـى علـى كـل الثقافـات احتـذاء حـذوها، وإثبـات أنهـا ثقافـة تاريخيـة مثـل بـاقى الثقافـات، لهـا مصـادرها وبـدايتها وتطورهـا ونهايتهـا وظـروف تكوينهـا. اثبـات تاريخيـة الثقافـة الغربيـة لفسـح المجـال لعقـد حـوار متكـافئ بـين الثقافـات، وتجـاوز العلاقـة المركـز بـالأطراف، الغرب باللاغرب، المعلم بالتلميذ، والتحول من نقل العلم إلى ابداع العلم[2].

ويمكـن ايضـاً لضـحى التنـوير أن يقتـرب ويتسـارع بتجـاوز موضـوع إعـادة بنـاء المـوروث القـديم أو أخـذ موقـف مسـتقل مـن الوافـد الجديـد بـالتنظير المباشـر للواقـع والتفاعـل مـع تحدياتـه مباشـرة دون توسـط نـص مـن القـدماء أو

(١) انظـر دراسـتنا: "مـنهج التفسـير الموضـوعى للقـرآن" (بالانجليزيـة) فـى كتـاب "الاسـلام فـى العصـر الحـديث" جـ١ الـدين والايديولوجيـة والتنميـة، الانجلـو المصـرية، القـاهرة ١٩٩٥ص٤٠٧- ٤٢٨، وأيضـاً "مـن نقـد السـند إلـى نقـد المـتن"، مجلـة الجمعيـة الفلسـفية المصرية، العدد الخامس ١٩٩٦، ص١٣١-١٤٣.

(٢) انظر كتابنا "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩٠.

نـص مـن المحـدثين، وكتابـة نـص جديـد فـى ظـروف العصـر كمـا كتبـه القـدماء والمحـدثون فـى ظـروف عصـورهم. لا يقتصـر ضـحى التنـوير علـى التعامـل مـع النصـوص المدونـة بـل يتجـاوزه إلـى إبـداع النصـوص الجديـدة التـى تـدون ظـروف العصـر الجديـد حتـى يتعـود الفكـر العربـى فـى مرحلتـه الراهنـة علـى التعامـل مـع الحاضـر مباشـرة دون قراءتـه فـى الماضـى أو قراءتـه فـى المسـتقبل. يتعـود المفكـر علـى الغـوص فـى الحاضـر، وسـبر مكوناتـه، ورصـد امكانياتـه، والـدخول فيـه كجـزء مـن حركتـه كـى تـتم المعرفـة بـه وتغييـره. فالمعرفـة سـلوك، والسلوك معرفة.

يحتـاج ضـحى التنـوير إلـى نظريـة فـى تحريـر الأرض، وحريـة المـواطن، وتحقيـق العدالـة الاجتماعيـة، وتوحيـد الأمـة، والـدفاع عـن الهويـة، والتنميـة المسـتقلة، وحشـد الجمـاهير أى إلـى أيديولوجيـة عربيـة معاصـرة تتحقـق فيهـا وحـدة الثقافـة العربيـة وتفاعلهـا مـع الواقـع العربـى المعاصـر. فعـالم الأشـياء هـو المصـب النهـائى للغـات والمـدونات والتـأويلات. والتـاريخ هـو فـى النهايـة ميـدان التحقـق لكـل شـئ، للمعرفـة والوجـود، وللنظـر والعمـل فيصـبح الماضـى جـزءاً مـن عمـل الحاضـر وتراكمـه، ويصـبح المسـتقبل قريـب المنـال بالوصـول إليـه انطلاقاً من الحاضر وليس قفزاً عليه.

٦- ظهـر التنويـر.

فـإذا اكتمـل الضـحى أصـبح الظهـر، والشـمس عموديـة وسـط السـماء، قريـب المنـال. ذروة التنـوير فـى بنيـة الفكـر نفسـه وأشـكال تعبيـره ومنطـق اسـتدلاله ولغتـه. فلغـة التنـوير ومصـطلحاته لغـة واضـحة وبسـيطة وسـهلة، يفهمهـا الجميـع بعيـداً عـن تقعـر المصـطلحات المعربـة أو المترجمـة. وهـى لغـة مسـتقاة مـن الحيـاة اليوميـة بصـرف النظـر عـن مصـدرها، الوافـد أو المـوروث. هـى لغـة مفتوحـة، عقليـة، قـادرة علـى الحـوار واسـتعمالها مـن جميـع الفرقـاء.

يجد لها الجميع صدى فى النفوس مثل: الحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة الاجتماعية، المصالح العامة، الوطن والمواطن،المجتمع والتقدم، الإنسان،عقله وارادتة، الواجب والمسئولية، المقاومة والنضال، الرأى والاجتهاد... الخ.

كما تتغير طرق الاستدلال من المنهج النازل إلى المنهج الصاعد، من الاستنباط إلى الاستقراء، من الالهام إلى النظر، من الحقائق المعدة سلفاً وما على الإنسان إلا القياس ثم التطبيق إلى البحث عن الحقائق وصنعها والمشاركة فى صياغتها ووضعها. وتتغير محاور التفكير أى تصورات العالم من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى، ومن جعل منطق العلاقات بين الطرفين، بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. وتتغير بؤرة التفكير ومقصده الأسنى، من التمركز حول الله الىالتمركز حول الإنسان. فالله غنى عن العالمين. تكلم لصالح البشر، وأرسل لهم وحياً ورسلاً. فكر فيهم، فى ماضيهم، النبوة، وحاضرهم، والدنيا ومستقبلهم، والمعاد. فالتفكير الالهى تفكير إنسانى، والإنسان موضوع التفكير الالهى. فكيف يقلب الإنسان موضوع التفكير الالهى ويجعله الله وليس الإنسان؟ إذا فكر الإنسان فى نفسه، فى معاشه ومماته فإنه يكون أقرب إلى التفكير الالهى. ولو فكر فى الله فإنه يكون أبعد عن التفكير الالهى. وأخيراً يفكر الإنسان فى الواقع وفى حياة البشر، خيرهم وسعادتهم بحيث يصبح حركة من التاريخ. فالواقع فى الزمان، والزمان تقدم وتأخر، وأفعال الأفراد والجماعات فى الحاضر تتحول إلى تراكم تاريخى[1].

وتتبلور مُثل التنوير من جديد بعد انحسارها من الفجر إلى الغسق، وعودتها من الشروق إلى الضحى. وهى نفس مثل التنوير فى كل الثقافات،

---

(١) انظر دراساتنا: "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، ص١٥١-١٥٧.

شـرقية أم غربيـة، يهوديـة أو مسـيحية أو إسـلامية، قديمـة أو حديثـة، مثاليـة واقعية.

أولاً العقـل، فالعقـل هـو أعـدل الأشـياء قسـمة بـين النـاس. وهـو أول مـا خلـق اللـه. وهـو الكلمـة والفكـر والمنطـق. ومنـه اشـتق لفـظ التنـوير أى أنـوار العقـل. العقـل أسـاس النقـل، ويتفـق صـحيح المنقـول مـع صـريح المعقـول، وكـل الأدلـة النقليـة مهمـا تضـافرت لاثبـات شـئ أنـه صـحيح مـا أثبتتـه، ولظـل ظنيـا، ولا يتحـول إلـى يقـين إلا بحجـة عقليـة ولـو واحـدة، والعقـل ضـد التبريـر والقطعية وأحادية النظرة والتعصب والحكم بلا برهان.

ثانيـاً الطبيعـة، فالطبيعـة والعقـل واجهتـان لشـئ واحـد. عـش وفقـاً للعقـل أى عـش وفقـاً للطبيعـة. وهـى الفطـرة التـى فطـر اللـه النـاس عليهـا. نظـام العقـل ونظـام الطبيعـة ونظـام الـوحى شـئ واحـد[1]. والطبيعـة خيـرة، والإنسـان قـادر على إكمالها، والوصـول بهـا إلـى غايتهـا القصـوى. لا فـرق فـى ذلـك بـين الطبيعـة الخارجيـة والطبيعـة الداخليـة، بـين الطبيعـة الفيزيقيـة والطبيعـة الإنسـانية. فقـد خلقـت الأولـى للثانيـة كمجـال حيـوى لهـا. الطبيعـة الفيزيقيـة إنسـانية فـى تصـورها وفـى بنيتهـا الحيويـة، فـى تطورهـا ونمائهـا، لا فـرق بـين الطبيعـة الجامـدة والطبيعـة الحيـة. فالحيـاة أصـل الأشـياء. وقـد كـان "العـود إلـى الطبيعـة" باسـتمرار مصـدر تحـرر والهـام. وهـى "الطبيعـة الأم"، الـرحم الأول الـذى منـه تتولـد الأشـياء. لـذلك وحـد كـل الفلاسـفة الرومانسـيون بـين الـروح والطبيعـة. والعلـم هـو الطريـق إلـى الطبيعـة لفهمهـا والسـيطرة عليهـا ولـيس السحر والخرافة والآيات المبهرات[2].

---

(١) انظر دراستنا: "نحن والتنوير"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١" جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، ص٤٧-٦٦.

(٢) انظر دراستنا: "عود لى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟"، قضايا معاصره جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٧٣-١٧٦.

شـرقية أم غربيـة، يهوديـة أو مسـيحية أو إسـلامية، قديمـة أو حديثـة، مثاليـة واقعية.

أولاً العقـل، فالعقـل هـو أعـدل الأشـياء قسـمة بـين النـاس. وهـو أول مـا خلـق اللـه. وهـو الكلمـة والفكـر والمنطـق. ومنـه اشـتق لفـظ التنـوير أى أنـوار العقـل. العقـل أسـاس النقـل، ويتفـق صـحيح المنقـول مـع صـريح المعقـول، وكـل الأدلـة النقليـة مهمـا تضـافرت لاثبـات شـئ أنـه صـحيح مـا أثبتتـه، ولظـل ظنيـا، ولا يتحـول إلـى يقـين إلا بحجـة عقليـة ولـو واحـدة، والعقـل ضـد التبريـر والقطعية وأحادية النظرة والتعصب والحكم بلا برهان.

ثانيـاً الطبيعـة، فالطبيعـة والعقـل واجهتـان لشـئ واحـد. عـش وفقـاً للعقـل أى عـش وفقـاً للطبيعـة. وهـى الفطـرة التـى فطـر اللـه النـاس عليهـا. نظـام العقـل ونظـام الطبيعـة ونظـام الـوحى شـئ واحـد[1]. والطبيعـة خيـرة، والإنسـان قـادر على إكمالهـا، والوصـول بهـا إلـى غايتهـا القصـوى. لا فـرق فـى ذلـك بـين الطبيعـة الخارجيـة والطبيعـة الداخليـة، بـين الطبيعـة الفيزيقيـة والطبيعـة الإنسـانية. فقـد خلقـت الأولـى للثانيـة كمجـال حيـوى لهـا. الطبيعـة الفيزيقيـة إنسـانية فـى تصـورها وفـى بنيتهـا الحيويـة، فـى تطورهـا ونمائهـا، لا فـرق بـين الطبيعـة الجامـدة والطبيعـة الحيـة. فالحيـاة أصـل الأشـياء. وقـد كـان "العـود إلـى الطبيعـة" باسـتمرار مصـدر تحـرر والهـام. وهـى "الطبيعـة الأم"، الـرحم الأول الـذى منـه تتولـد الأشـياء. لـذلك وحـد كـل الفلاسـفة الرومانسـيون بـين الـروح والطبيعـة. والعلـم هـو الطريـق إلـى الطبيعـة لفهمهـا والسـيطرة عليهـا ولـيس السحر والخرافة والآيات المبهرات[2].

---

(١) انظـر دراسـتنا: "نحـن والتنـوير"، الـدين والثـورة فـى مصـر ١٩٥٢-١٩٨١" جـ٢ الـدين والتحـرر الثقافى، ص٤٧-٦٦.

(٢) انظـر دراسـتنا: "عـود لـى المنبـع أم عـود إلـى الطبيعـة؟"، قضـايا معاصـره جـ١ فـى فكرنـا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٧٣-١٧٦.

ثالثاً الحرية، فالطبيعة حرة فى تطورها ونمائها، وحريتها فى قانونها ومسارها. الإرادة حرة فى الاختيار. والحرية مسؤولية عن الأفعال. والجذع حر فى أن يتفرع إلى فروع وأوراق طبقاً لقانونه الخاص. التاريخ نفسه قصة الحرية منذ سبارتاكوس حتى المقاومة فى جنوب لبنان. لا تعنى الحرية غياب النسق والقانون والفوضى العامة بل تعنى فهم الضرورة. والفعل المتحقق هو نتيجة تقابل مسارى الحرية والضرورة. الحرية بلا ضرورة عشوائية، والضرورة بلا حرية موت. ولا تعنى الحرية فحسب تجربة ذاتية وإحساساً بالقدرة على الفعل المستقل بل تتضمن تحققاتها العينية فى المجتمع والدولة أى الحرية الاجتماعية والسياسية ضد صنوف الاستبداد الفردى والجماعى.

رابعاً المجتمع، أو الجماعة وروح التضامن والتكافل بين الأفراد. فقد ارتبط التنوير بالاخاء والمساواة كارتباطه بالحرية. فالتضامن الاجتماعى هو الذى يحمى المجتمع من استغلال حريات الأفراد. وإذا كانت الرأسمالية نتيجة للحرية فان الاشتراكية نتيجة للتكافل الاجتماعى كما عبر عن ذلك سيد قطب فى مقدمة "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" فى شرح المبادئ الثلاثة التى يرتكز عليها التوحيد: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. المجتمع الإقطاعى ضد التنوير لأنه يحتكر امتلاك الأرض الملكية القلة والباقى أجراء زراعيون. والرأسمالية ضد التنوير لأنها احتكار لرأس المال حتى يكون دولة بين الأغنياء. لذلك كانت الثورة الاشتراكية فى القرن التاسع عشر فى الغرب ابنة الثورة الفرنسية القائمة على التنوير فى القرن الثامن عشر.

خامسا التاريخ أى التقدم، وهو ارتقاء البشرية عبر الزمان من مرحلة إلى أخرى. فالحقائق تكتمل فى الزمان، والوحى يتقدم فى التاريخ على مراحل من البداية إلى النهاية، من آدم حتى محمد. التقدم سنة الحياة

والنكوص طارئ عليها. لذلك عشق الإنسان الحياة الأبدية، ورغب فى الاستمرار بعد الموت. وصاغ ذلك فى عقيدة المعاد. وظهر علم المستقبليات فى الغرب ليضع سيناريوهات المستقبل، ويتنبأ بمسار التاريخ، بعد أن وضعت فلسفات التاريخ مساره من الماضى إلى الحاضر، وحقبت مراحله، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر، من الغريزة إلى الوجدان إلى العقل، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام فى تحقيب ثلاثى ظاهر طبقاً لجدل التاريخ.

إن ظهر التنوير لا يأتى بجهد فرد واحد بل بعمل جماعى مؤسسى ثقافى سياسى، علمى وإعلامى، نظرى وتربوى، فكرى وأدبى. هى مرحلة تاريخية بأكملها تصوغ هذا التحول من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، وتضع له منطقاً محكماً، تستنير به المجتمعات وهى فى حركة التاريخ.

إن التجربة المستفادة من كبوة الإصلاح فى النهضة العربية الأولى من فجرها إلى غسقها هى أن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى فى حاجة إلى رؤية على الأمد الطويل، بالغوص فى الموروث الثقافى التابع فى الوعى القومى منذ أكثر من ألف عام، وفك التاريخ المرتهن من عقاله حتى يتم الانتقال من العصر الذهبى الأول الذى ما زال يشد الأنظار إليه فى حلم طوباوى نحو الماضى إلى العصر الذهبى الثانى الذى يمكن الإعداد له فى المستقبل، واستئناف لما بدأناه منذ قرنين من الزمان. لا توجد حلول جاهزة لا من الماضى البعيد فى عصرنا الذهبى الأول، ولا من الماضى القريب فى النهضة الأوروبية الحديثة التى ينجذب مستقبلنا نحوها كنموذج ونمط للتحديث حتى لا تتكرر التجربة النهضوية الأولى.

إن التنوير العربى الجديد شئ يصنع، يتم خلقه بعمل الأفراد والجماعات وليس حلماً طوباوياً يقفز فوق الحاضر إلى عصر ذهبى بعيد

فـى الماضـى أو إلـى عصـر ذهبـى قريـب فـى المسـتقبل. التـاريخ لـه إيقاعـه ومراحلـه، مسـاره وتطـوره، قوانينـه وفعاليتـه. وإذا كـان مـن عيـوب فجـر النهضـة العربيـة الأولـى هـو بـزوغ الـوعى الفكـرى دون وعـى سياسـى فـان الضـمان لشـروق النهضـة العربيـة الثانيـة هـو تأسـيس الـوعى السياسـى المكتسـب علـى وعـى تـاريخى. ومـن ثـم لا يزهـو الغـرب علينـا بأنـه صـانع حضـارة تقـوم علـى بعـدين مـن اكتشـافه وحـده: الإنسـان والتـاريخ. بـل تشـارك حضـارات البشـر جميعاً فى حوار حضارى عام متكافئ الأطراف[1].

(١) انظـر دراسـتنا "كبـوة الاصـلاح"، دراسـات فلسـفية، الانجلـو المصـرية، القـاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

دور الموروث الثقافى
فى تحقيق الوفاق العربى

أولا: مقدمة الموضوع والمنهج.

تتميز المجتمعات التراثية بأن ثقافتها مازالت مرتبطة بتراثها، الثقافة لديها موروث ثقافي، ينهل من الماضى أكثر مما يصدر عن الحاضر، وهو ما جعل بعض الباحثين المتأثرين بالغرب أو الوطنيين المهتمين بقضايا التقدم يتهمونها بالماضوية أو السلفية. وجاءت معظم حركات الإصلاح فيها دينية، ترى فى الماضى نموذجها المستقبلى، وفى العودة إلى الماضى تحررها المستقبلى من رقبة الحاضر، هروبا من الزمن ثم عودا إليه ودخولا فيه.

المجتمعات الإنسانية والتجارب البشرية فيما يتصل بالموروث الثقافى على ثلاث أنواع: الأول التجربة الغربية التى انتهت إلى نموذج الانقطاع، إذ لا يمكن الجمع بين الماضى والحاضر، بين الكنيسة والدولة، بين أرسطو والعلم الحديث. وكلما تم الانفكاك عن الماضى تم التوجه نحو الحاضر والمستقبل. العلاقة بينهما علاقة تضاد وتنافر، علاقة عكسية. بقدر ما يتم الانعتاق من الماضى يتم الانطلاق نحو المستقبل. لا يمكن الجمع بين الإيمان والعقل، الدين والعلم، السلطة والحرية، الكتاب والطبيعة، الرواية والمشاهدة، القول والنظر. وانبهرت الثقافات بهذا النموذج، وأصبح رمزا للحداثة والمدنية.

(*) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، دور الثقافة فى تحقيق الوفاق العربى. إشراف وتقديم د. صلاح فضل، القاهرة ٢٠٠٠، ص٧٩-١٠٤.

والثانى التجربة الآسيوية فى اليابان وكوريا التى انتهت إلى نموذج التجاور الجديد بجوار القديم فى تآلف وانسجام. كل له ميدانه الخاص. الجديد فى الحياة العامة فى المصنع والمعمل والإدارة أعلى مستوى من مستويات التقدم التقنى، عقل آلى مادى خالص فى أيام الأسبوع، والقديم فى الحياة الخاصة فى الأعياد الدينية والوطنية وفى عطلة نهاية الأسبوع، التقاليد والعادات فى الزى والطعام بل وممارسة الطقوس الخرافية، قراءة الكف والطالع واستدعاء روح الإمبراطور، ولا تنافر بين الاثنين، لا يتدخل العقل والعلم فى الحياة الخاصة، ولا يتدخل السحر والخرافة فى الحياة العامة.

والثالث التجربة العربية الإسلامية التى انتهت إلى نموذج التواصل. فالجديد يخرج من القديم لا ينقطع عنه ولا يتجاور معه - المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية، وكل نبى يأتى من النبى السابق ومكملا له، تواصل التوحيد وتجاوز الشرائع، وحدة العقيدة وتعدد الشريعة. لذلك انشغلت هذه التجربة بقضية الأجيال المعاصرة، القديم والجديد، والتراث والحداثة، الوحدة والتنوع، التواصل والانقطاع. وفى هذا النموذج يطرح سؤال: ما دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى؟ لأن الماضى لا يزال يعيش فى الحاضر، والحاضر ما هو إلا تراكم للماضى(١).

والثقافة العربية لها مكونات ثلاثة، تتفاعل فيها وتشكلها بل وتتنافس فيما بينها على الأولوية والصدارة والفاعلية؛ الأول: التراث القديم الذى مازال حيا فيها، نابعا من الماضى ويصب فى الحاضر، يجدد تصورات العالم ويضع معايير السلوك. بل لقد تحول هذا التراث إلى مقدس، وعلماؤه إلى ورثة الأنبياء - أقل أو أكثر - بما فى ذلك رواة الأحاديث والمفسرون والفقهاء وكتاب السير والمغازى، مع أنهم

---

(١) انظر دراستنا "التراث والتغير الاجتماعى"، دراسات فلسفية. الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٣٥-١٥٢. وأيضا بالإنجليزية:

Science, Technology and Spiritual Values. Islam in the modern World, Vol. 1-Religion, Ideology and Development. Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, pp. 373-383.

علماء عصر ولى وانقضى، اجتهدوا للإجابة عن أسئلة عصرهم وتحدياته، والزمن لا يتوقف، والتاريخ ليس مرحلة واحدة، والزمان مازال ممتدا إلى يوم الدين. يغلب عليه التراث العقائدى والفقهى، فالإسلام عقيدة وشريعة أكثر مما يغلب عليه التراث الفلسفى أو العلمى. وهو تراث تروج له أجهزة الإعلام، وصفحات الفكر الدينى فى الصحف اليومية، وأحاديث الروح، ودروس التفسير، وبرامج العلم والإيمان فى وسائل الإعلام المرئية. وهو مادة خصبة لمعاهد وجامعات بأكملها. وهو المورد الرئيسى لمادة الدين فى المدارس، ودروس العصر والمغرب والعشاء فى المساجد، وهو الذى تربى عليه الأسر العربية النشء الجديد. ومنه تخرج الشعارات السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة "الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الإسلامية"، "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل". وهو الذى ينتشر فى الطرقات فى أشكال الزى الإسلامى والأذان خلال مكبرات الصوت، وتقاليد الحلال والحرام، والإيمان والتقوى، والعيب والواجب. وهو تراث ممتد عبر أربعة عشر قرنا على الأقل فى الموروث الإسلامى، أو عبر عشرين قرنا فى الموروث القبطى، أو ما يزيد على ثلاثين قرنا فى الموروث المصرى أو البابلى أو الآشورى أو الكنعانى. وقد تزاوج كل ذلك فى الموروث الشعبى العربى وأصبح أحد الروافد الرئيسية فى الثقافة العربية، تتمسك به الحركة الإسلامية، وتود التواصل معه واستئنافه، فلا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. وتريد الحركة العلمانية الانقطاع معه وتجاوزه، فلكل عصر تراثه. وقد تغير العصر. وتعمل الحركة الإصلاحية على تجديده، تنتقى منه ما يفيد، وتترك ما لا يفيد، كما تنتقى من الغرب ما ينفع وتترك ما يضر، تحقيقا لنموذج التغير من خلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع أو الاستقرار.

والثانى: التراث الغربى الذى بدأ يتحول من وافد غربى إلى موروث ثقافى جديد منذ مائتى عام، يزاحم الموروث القديم، ويخلق ظاهرة ازدواجية الثقافة، التى تشمل ازدواجية اللغة والتعليم والسلوك ومنظومة القيم. تمثلته التنمية وأرادت أن تقيم الدولة الحديثة عليه. وتبنته الطبقة المتوسطة وأقامت المؤسسات السياسية والتشريعية والتعليمية والاجتماعية عليه، فما نجح فى الغرب ينجح عند باقى

الشعوب. والتجارب الإنسانية واحدة يتحرى بعضها بعضا. وقد كانت الثقافة العربية عبر تاريخها الطويل مفتوحة باستمرار على الوافد الغربي، اليونان والرومان أو الشرقي، فارس والهند. وأصبح الوافد القديم جزءا من الثقافة العربية متحدا اتحادا عضويا مع الموروث. وطالما كانت الدولة قوية، وتجربة الحداثة ناجحة سواء في الدولة الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة أم في الدولة القومية الاشتراكية بعدها- كان التزاوج بين الموروث القديم والوافد الجديد قائما لصالح المشروع النهضوي الحديث- ليبراليا كان أم اشتراكيا. فلما صنعت الدولة وصنعت معها المشروع النهضوي ظهر التنافس والتقابل، وأحيانا التعارض والتنافر بين عنصري الثقافة، وتحول الوافد الغربي إلى انبهار بالغرب، يصل إلى حد التغريب، وهو ما احدث رد فعل عند الموروث القديم، فتحول إلى سلفية أصولية. الأول يخوّن الثاني، والثاني يكفّر الأول. ويتجاوز الأمر مستوى الثقافة إلى معترك السياسة. فكل رافد يَعُد نفسه الوريث الشرعي للدولة "الرخوة"، ويصل الأمر إلى حد الاقتتال العلني بين الفريقين، كما هو الحال في الجزائر، أو يتحول الموروث القديم إلى تنظيمات سرية تمارس العنف، كما هو الحال في مصر. وانتشرت مفاهيم جديدة مثل الحرية والديموقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والتقدم، وهي مفاهيم تزاحم المفاهيم القديمة مثل الإيمان والحلال والحرام والشريعة والدين والنبوة والوحي والآخرة والملائكة حتى الجن والشياطين وعذاب القبر ونعيمه. واحتار الناس بين نقل من القدماء أو نقل من المحدثين. وكلاهما نقل وتقليد أما الخلاف فهو خلاف في المصدرز والواقع نفسه محاصر بين النقلين. قد تكون له مقولاته الإبداعية المطمورة تحت نقل الماضي البعيد والمستقبل القريب.

والثالث: الموروث الشعبي التلقائي الذي يعبر عن حكمة الشعوب منذ "ألف ليلة وليلة" وحكايات شهرزاد. حتى الأمثال العامية التي يستعملها العرب مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومأثورات الغرب عن الحرية والديموقراطية. ولا فرق بين الموروث القديم والموروث الشعبي من حيث البنية والتوجهات والتيار الغالب، فقد أفرز الموروث القديم بعد أن تحجر وأصبح مقدسا أمثالا عامية تعبر عن الموقف

السياسى والاجتماعى نفسه، الذى منه نشا الموروث القديم، خاصة القضاء والقدر(١). وانزوت بعض الأمثال العامية المعتادة التى تدعو إلى تحكيم العقل، وممارسة حرية الاختيار والثورة على الظلم وكشف زيف رجال الدين ونفاقهم. كما انزوى من الموروث القديم تراث المعارضة المعتزلة والخوارج. وكما ارتكن الموروث القديم على هذا الجانب السلبى كذلك عبرت الأمثال العامية عنه، وتحول كلاهما إلى سلوك يوحى، وقيم يتربى فيها الناس. وتم حصار قيم الوافد العربى الجديد، العقل، والحرية والديموقراطية، والمساواة وحقوق الإنسان، والمجتمع المدنى، والتقدم، والعلم، ورفضها باسم التراث والهوية والأصالة، واتهامها بالعلمانية والمادية والنسبية والإلحاد، فالماضى البعيد الممثل فى الموروث القديم، والأمثال العامية التى تمثل الحاضر وتجاربه المعيشة يحاصران المستقبل القريب ويستبعدانه، بوصفه دخيلا وافدا لا يعبر عن ماضى الأمة ولا حاضرها ولم تخرج من تربتها، ولم ينبت من طينها، بل إن بعض الأحاديث النبوية خاصة تلك التى من جوامع الكلم، ما هى إلا تطوير لبعض الأمثال العربية القديمة وتأويل لها مثل "انصر أخاك ظالما أو مظلوما".

والسؤال الآن: كيف يستطيع هذا الموروث الثقافى بمكوناته الثلاثة أن يسهم فى تحقيق الوفاق العربى الذى عزّ فى العقدين الأخيرين حتى أصبحت مقومات الضعف فى الداخل أحد أسباب قوة العدو فى الخارج؟ هل فى الموروث الثقافى عناصر فرقة تجعل العرب المحدثين أقرب إلى الخلاف منهم إلى الوفاق أم أن به مقومات وحدة تجعلهم أقرب إلى الوفاق منهم إلى الخلاف؟! وهل تستطيع الثقافة أن تقوم بما تعجز عنه السياسة؟ أليست هذه مثالية طوباوية، الظن بان الثقافة تغير السياسة، وأن العقل يتحكم فى القوة، وان إنجاز الماضى قادر على حل أزمة

(١) مثل "خليها فى قشها تيجى بركة الله"، "خذ من عبد الله واتكل على الله"، "رب هنا رب هناك"، "الرب واحد والعمر واحد"، "من عامود لعامود يأتى الله بالفرج القريب"، "رزق يوم بيوم والنصيب على الله"، "رزق الهبل على المجانين"، "المفلس فى أمان الله"، "ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا"، "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون"، ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد يجى الناموس"، "المتعوس متعوس ولو علقوا على رأسه فانوس"، "المكتوب ما منوش مهروب".

الحاضر؟ وهل يعود صلاح الدين؟

إن الشعوب التراثية مازالت تتأثر بموروثها الثقافى. ومازال هذا الموروث الثقافى هو الحامل لخطط تنميتها السياسية والاجتماعية، وتثبت تجربة النهضة العربية المدنية أن تغير الأبنية القومية عن طريق الوافد الغربى الذى نقلته النخبة فوق وافد موروث فى وعى الجماهير لم يغير كثيرا فى البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية التى ظلت فى جوهرها إقطاعية ليبرالية فى الثقافة وإقطاع فى الواقع، وهو ما كان أحد أسباب الثورات العربية الأخيرة. ثم حدث أكبر تغير فى الواقع الاجتماعى فى تجربة العرب الثانية فى النصف الثانى من هذا القرن، إصلاح زراعى، قضاء على الإقطاع، تصنيع، تنمية، تخطيط، حقوق العمال والفلاحين، تعليم، ولكن لم يحدث تغير مواز على مستوى الموروث الثقافى، باستثناء خطاب إعلامى عن القومية الاشتراكية. وبمجرد انتهاء التجربة القومية الاشتراكية الثانية، بوفاة زعيمها، إثر هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧، عاد الموروث التقليدى القديم مسيطرا على ثقافة الشعب، وجهاز الدولة يريد الانتقام من تجربة الحداثة الوافدة، ويعود إلى مكانه الطبيعى، بعد أن خرج من تحت الأرض المكوّن الثقافى الرئيسى للبلاد الذى صب فى الحركات الإسلامية الأصولية المعاصرة. يعيش العرب إذن تجربة نهضوية ثالثة، تتجاوز تجربة الباشوات الأحرار والضباط الأحرار إلى المفكرين الأحرار الذين يقومون بإعادة بناء الموروث الثقافى القديم، بحيث يكون حاملا لمشروع النهضة العربى الجديد، وحتى يصبح أكبر دعامة له دون انتكاسة أو ردّة أو انكسار كما حدث فى التجربتين الماضيتين.

وأفضل نهج لتناول هذا الموضوع من أجل الإجابة عن هذا السؤال هو منهج تحليل الخبرات الحية الفردية والجماعية، وصف الهم العربى المشترك، التعبير عما يشعر به الجميع من ضيق وحزن أو عن أمل وخروج قريب[1]. بل إن أحد أسباب

---

(١) وهو ما سمى فى الغرب "الظاهراتية" وإخراجها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى. انظر دراستنا "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى"، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٢٤٧-٢٩٢.

العجز العربى الحالى عن الفعل والخروج من المأزق الراهن هو نقص الإبداع الفكرى وتأمل الذات، وسبر غور التجارب النهضوية المالية، والانكباب على المدونات، وجمع المعلومات، ورصد الإحصائيات، ورسم الجداول، وتقدير المعدلات. إن الهم لا يتحول إلى علم إلا عن طريق تحليل الذات والاستبطان، استخراج العلم وليس نقل المعلومات وإعادة تنظيمها. إن الموروث الثقافى هو الذى يحدد رؤية النخبة وأصحاب القرار، وهو الذى يوجه سلوكهم ويؤثر فى توجهاتهم شعوريا أو لا شعوريا(١). ويتضح ذلك من ألقاب الرؤساء ودلالاتها الثقافية للتأثير على الناس وضمان طاعتهم، وعلى شارات الأعلام بل وأسماء الدول، ولا يعنى تحليل التجارب الحية لمعرفة الماهيات، مجرد تأملات ذاتية كما يفعل الأدباء والشعراء، بل هو فهم مضبوط، له قواعده وأصوله ومؤشراته وقراراته ومقاييس صدقه ومراجعة نتائجه(٢).

ثانيا: موانع الوفاق العربى.

تكمن فى أعماق الموروث الثقافى بعض الموانع لتحقيق الوفاق العربى، سادت على مدى ألف عام، منذ أن قضى الغزالى فى القرن الخامس الهجرى على التعددية الثقافية بوصفها خطرا على الدولة القومية، دولة نظام الملك فى بغداد، وأقرب إلى النسبية والشك وتكافؤ الأدلة، والدولة تكون أقوى بالرأى الواحد، والعقيدة الواحدة، والحزب الواحد فى مواجهة محتملة مع العدو فى الخارج، الصليبيون على الأبواب، فجعل الأشعرية الفرقة الصحيحة فى العقيدة، والشافعية المذهب الصحيح فى الفقه. وكفّر المعارضة العلنية فى الخارج مثل المعتزلة أو السرية فى الداخل مثل

---

(١) مثل الرئيس المؤمن، أمير المؤمنين، الأخ العقيد، خادم الحرمين، مثل الألقاب القديمة، ناصر الدين، عز الدين، المؤيد بالله، صمام الدولة، شيخ الإسلام، قاضى القضاة، حجة الإسلام، حامى الملة، إمام الحرمين، ومن شارات الأعلام "الله أكبر"، "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، ومن أسماء الدول المملكة الأردنية الهاشمية، الجمهورية الإسلامية... الخ.

(٢) انظر دراستنا بالعربية: الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، فينومينولوجيا الدين عند هوسرل، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٢٩٥-٣٣٩.

الباطنية. وشرّع الاستيلاء على السلطة بالشوكة دون البيعة. أعطى الحاكم أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد وفى الاعتقاد"، وأعطى المحكوم أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين". وأضاف جزءا فى العقائد فى آخر فصل فيه "الإمامة"، سماه "فيما يجب تكفيره من الفرق"، اعتمادا على حديث يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية الذى له صياغات عدة، بين القصر والطول كما، والعموم والخصوص كيفا. مضمونه أن الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة. وفى صياغة أخرى كلها فى النار. وفى إضافة ثالثة الناجية منها واحدة. وفى زيادة رابعة بعد سؤال عن هويتها "هى ما عليه أنا وأصحابى"، أو "أهل السنة والحديث"، أى الفرقة الحاكمة فى الدولة، أى بلغة العصر الحزب الحاكم والنظام القائم، وأن المعارضة كلها داخلية وخارجية، سرية وعلنية، شرعية وغير شرعية، مكفرة ومستبعدة. وقد أمد هذا الحديث الموروث الثقافى بفكرة الرأى الواحد، العقيدة الواحدة، المذهب الواحد، الفرقة الواحدة، الحزب الواحد، واستبعاد كل الآراء والعقائد والمذاهب والفرق الأخرى، وهو ما طبع الثقافة الحالية بأحادية الطرف، الرأى الواحد حتى غاب الحوار، وعز الخلاف فى الرأى إلا همسا أو من وراء ستار، أو رمزا كما يفعل الأدباء(1). وهو حديث مخالف لروح الشريعة التى تقوم على شرعية الاختلاف، وبأن الصحابة كالنجوم بأيهم الإقتداء تكون الهداية، وأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وأن الكل راد، والكل مردود عليه.

هذا الموروث الثقافى القائم على أحادية الطرف هو الذى جعل الصحافة رسمية، لها رأس واحد، وصحافة المعارضة، ضعيفة، مجَرحة، مشكوك فيها، عميلة، خائنة. وهو الذى جعل أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية يسودها الرأى الواحد حتى فى القضايا الخلافية مثل الحرب والسلام، الغنى والفقر، والقهر والحرية، التبعية والاستقلال. وهو الذى يمنع الأنظمة العربية من التفاهم وتبادل الرأى

---

(1) انظر "من العقيدة إلى الثورة"، جـ5، الإيمان والعمل والأمانة، مكتبة مدبولى، القاهرة 1988. خاتمة من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص293-650.

والشورى والأخذ بحكمة الشافعي القديمة: "رأيي صواب ويحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب". الحق واحد لا تعدد فيه، والحقيقة واحدة لا تباين فيها، وتحول الرأى السياسي إلى مقدس ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾. هذا هو الذى يمنع الرؤساء من الحوار وتبادل الرأى من أجل الوصول إلى رأى مشترك. فالحقيقة واحدة وليست متعددة، والصواب فى جانب والخطأ فى كل الجوانب. كل نظام سياسي يَعُدُ نفسه الفرقة الناجية، وكل النظم السياسية الأخرى فرق هالكة.

كان الموروث الثقافى متعدد الاتجاهات قبل القرن الخامس الهجرى. ونشأ الإسلام فى بدايته مصالحا، مؤاخيا، مجمعا للناس. فالوحى الإسلامى آخر مرحلة من مراحل الوحى منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، مراحل متتالية، وشرائع متعددة بهدف واحد، التوحيد شريعة إبراهيم الخليل. والأمة الإسلامية تجمع فى داخلها أمما أخرى، اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والبراهمة، طالما يؤمن الجميع بمبدأ واحد ويعملون عملا صالحا. آخى بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار، وجمع القبائل على شرف حمل الحجر الأسود كل بطرف العمامة، بدلا من التناحر والفرقة والاستبعاد المتبادل. وكانت وحدة الأمة صورة ﴿تلك أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون﴾.

كان الرسول يستشير الصحابة وكانوا يشيرون عليه فيما لم يأت فيه وحى. كان الرسول يخطئ ويصيب فى أمور الدنيا، كما هو الحال فى تأجير النخل، وكان الصحابة يختلفون ويتفقون بين التشدد واللين، بين المثال والواقع، بين عمر وأبى بكر، يا عمر اصعد قليلا. يا أبا بكر انزل قليلا. واستمر الصحابة فى نفس الروح. واستشار الخلفاء واختلفوا فيما بينهم دون تكفير أو تخوين طالما أن الكل يبغى المصلحة العامة، يجتهد الرأى، للمخطئ أجر وللمصيب أجران ولم يكفر أحدهم أحدا، ولم يخون أحدهم أحدا، ولم يستبعد أو يعفى أحدهم أحدا.

ثم وقعت الفتنة، وتحزب الناس، وتعصبت الأحزاب، وكفّر بعضهم بعضا،

وسالت الدماء. وأصبحت المعارك الثقافية جزءا من المعارك السياسية على مستوى العقائد والشرائع والمؤسسات. يفرز نظام التسلط والقهر عقائده التى تجعل كل ما يقع فى الأمة قضاء وقدرا، ولا مندوحة من أمر الله، ولا فائدة فى المعارضة السياسية. فقد كتب الله للأمويين الحكم منذ الأزل، وألبس الله عثمان قميصا لا يمكن لأحد من البشر نزعه عنه، ولما استتب الأمر للمنتصر الأموى ساءت ثقافته. ولما ضعفت المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة، انزوت ثقافتها، ولم يدونها أحد، بينما دون فقهاء السلطان ثقافة السلطة بألفاظ "روى"، و"حدث"، ودونت معا المعارضة بألفاظ "ادعى"، و"زعم" وانقسم العلماء فريقين، فريق له الخلعة والمنصب، القضاء والإفتاء، وفريق له السجن والتعذيب والموت.

وبمرور الزمن وتوالى السلاطين، تحولت ثقافة السلطة إلى الثقافة ذاتها، وأصبحت ثقافة السلطان ثقافة الناس وتعودوا عليها، فطبعتهم بطابعها، الرأى الواحد وهو رأى القوى، والضعيف لا رأى له، ما عليه إلا الطاعة والولاء. وأساء فقهاء السلطان تأويل ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾، لفرز الرأى الواحد ومنع المعارضة السياسية التى تبدأ بالرأى الآخر، وظل الأمر كذلك، باستثناء بعض الهبات الشعبية القديمة والحديثة حتى العصر العثمانى، حيث ظهر من جديد منطق الدولة وضرورة حمايتها ضد الطامعين فى الخارج، أوروبا الغربية، والانفصاليين فى الداخل، الأرض والعرب دفاعا عن مركزية الخلافة ضد لامركزية الإصلاح. وبالرغم من العصر الليبرالى الذى عاشه العرب نسبيا فى النصف الأول من هذا القرن أتت الثورات العربية لتضع حدا لهذه التعددية الفكرية. فالمشروع القومى العربى مشروع واحد، أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة. ثم أتت هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ وأصبح لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، بالرغم من هامش النقد الذاتى لمعرفة أسباب الهزيمة. تعودت نظم الحكم الحالية على الرأى الواحد، وعلى أن الصواب فى جانب، هو جانب الأقوى وأن الخطأ فى الجانب الآخر الضعيف.

وتوحد الله والسلطان، وأصبحت صفات السلطان وأفعاله وأسماؤه تشابه

صفات الله وأفعاله وأسماءه. العلم بكل شيء، والقدرة على كل شيء، والتحلى بصفات الكمال، والتخلى عن سمات النقص. وقد أعطى أحد حكام العرب لنفسه تسعة وتسعين اسما تعادل الأسماء الإلهية. وتحولت الثقافة السياسية إلى ثقافة من النوع نفسه، توحد بين الموقف والرأى، بين رأى الحاكم ورأى المحكوم لصالح الحاكم، بين الحكم الإلهى المطلق والحكم الإنسانى النسبى، بين العلم الإلهى اللامحدود والعلم الإنسانى المحدود، توحد السلطان مع الله وأصبحت كل معارضة له معارضة لله، واستعملت رموز الموروث القديم لتدعيم الرأى الواحد، مثل علم الله المحيط، عين الله الساهرة، يمهل لا يهمل، من أجل السيطرة على مقدرات البلاد. هذا الإطلاق فى أحكام البشر هو الذى يمنع من الحوار ومن ثم من الوفاق. فالحكم المطلق لا رجعة فيه ولا مساومة عليه ولا يقبل أنصاف الحلول[1]. هذا من أهل البيت، وهذا من أسرة بنى هاشم، وهذا حفيد النبى من سليل عبد المطلب، هذه قريش، وهذا الجيش، هؤلاء الأئمة القدماء، وأولئك الضباط الأحرار. قبيلة قديمة وقبيلة جديدة، يوجد إلا مجلس للقبائل المصالحة البدوية القديمة، قبلات وأحضان وموائد ودعوات ومؤتمرات، والقلوب متباعدة، والمصالح متضاربة، والولاءات مشتتة، والسلطة فى كلتا الحالتين وراثية لا تداول فيها، فالأئمة من قريش أو من الجيش، وراثة وخلافة وعزت البيعة، وغاب الاختيار، ما يمنع من الوفاق هو تأليه الحكام وتعظيم الأمراء، وتبجيل القادة، وإجلال النظم السياسية، واستحسان الواقع، وكأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان. ما يمنع من الوفاق هو إثبات الأنا وإنكار الآخر، خاصة إذا كان الحاضر فقيرا يتم التصدق عليه ومعاونته وكان الأنا غنيا مستقلا بذاته لا يحتاج إلى الآخرين، ما يمنع من الوفاق التضخيم فى الذات على حساب الغير فى علاقة المركز بالمحيط وليس فى علاقة متكافئة بين أنداد.

تحول الرئيس إلى زعيم ملهم مثل قدماء الأئمة، معصوما من الخطأ لا يستشير أحدا من أعوانه. والسلطة تبهر، والقوة غاشمة. تأتيه فكرة المصالحة مع

---

(١) ومن هنا أتت السخرية: "اتفقوا على ألا يتفقوا".

العدو وهو فى الطائرة معلقا بين السماء والأرض فى السحاب، إلهاما من الله. والإلهام لا حوار فيه ولا مراجعة له. ويريد بناء معبد فوق جبل الطور فى سيناء تشبها بموسى، وكان الوفاق بين الأنبياء نموذجا للوفاق بين الأعداء العرب وإسرائيل وليس العرب والعرب أو مصر والمصريين. الإلهام اعتقاد يقينى بالصواب بلا براهين. ويتحول الإلهام إلى بطولة، بطل الحرب وبطل السلام. هذه الزعامة الكارسمية لا تقبل الحوار بل تتطلب الطاعة العمياء. وكيف يتم الوفاق بين زعامة بلا شعب وشعب بلا زعامة؟ وكيف تتم المصالحة بين جناحى حزب قومى اشتراكى وحدوى وكل عاصمة قطرية تريد الزعامة القومية. إن للبطل وابن البلد والزعيم نماذج فى السير الشعبية مثل أبو زيد الهلالى والزناتي خليفة. الجماهير سنة وثقافتها الموروثة أقرب إلى الشعبية، ثقافة الأئمة المعصومين، الحاضرين لا الغائبين، هو الوحيد المتصل بالعقل الفعال، وهو الذى يتمتع بصفات عقلية وذهنية تفوق باقى البشر. فكيف يتم الوفاق بهذا التصور للزعامة وللعلم وللقرار السياسى؟ بهذه الطريقة تتصارع الإرادات، وتتضارب الزعامات. وكما أن الله واحد فالزعيم واحد. كل زعيم يريد زحزحة باقى الزعماء، وكأن الليل المظلم لا يتسع لعدة نجوم مضيئة. كل يريد أن يكون الشمس، والقمر يستمد نوره منها.

كما وقع التشريع فى حرفية النصوص بصرف النظر عن مصالح الناس، وأعطيت للنص الأولوية على الواقع، وضاع المتشابه لصالح المحكم، والمجمل لصالح المبيّن، والمطلق دفاعا عن المقيد، والمجاز تمسكا بالحقيقة، والمؤول رفعا لشأن الظاهر. قضى على الخلاف فى الرأى، وتثبت الشريعة فى زمان متغير، فنبذها البعض واستبدلوا بها القانون الوضعى المدنى، وتمسك بها البعض الآخر، فضحوا بالزمن وبالتغير وبالواقع وبالمصالح العامة. لهذا تمسكت الأنظمة السياسية بالأيديولوجيات وبأقوال أصحابها وشعاراتهم، وضحت بمصالح الناس وربما بالغايات من أجل الوسائل. فالقومية متعصبة للقومية، ترفض أن تتجاوز حدود اللغة والثقافة والقوم، فبرزت مشكلة الأقوام داخل القومية العربية، الأكراد فى العراق، والبربر فى المغرب العربى، والأفارقة فى جنوب السودان ومالى وتشاد. والإسلامى

متعصب لإسلاميته لا يرضى بأن يكون العرب جزءا من الأمة الإسلامية التى لا تحدها حدود اللغة والثقافة والقوم. إنما هى وحدة العقيدة، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. إنما العروبة هى اللسان، ولا فرق بين العرب ودول الجوار تركيا وإيران بدلا من أن تتحالف إسرائيل مع تركيا، وتعقد علاقات - وغالبيتها من المسلمين - تجارية وعسكرية مع الجمهوريات الإسلامية فى أواسط أسيا أو مع الدول الأفريقية حول منابع النيل لحصار مصر فى الجنوب. والماركسى أعمى لا يعترف بحدود القومية أمام اضطهاد العمال فى كل مكان. يغلب الصراع الطبقى على الوحدة الوطنية والائتلاف الوطنى. روسيا النموذج، وماركس المنتظر ولينين المؤسس للدولة، وستالين المدافع عن الأرض ضد النازية، ويفضل تجربة الصين وربط الماركسية بالقومية وكذلك التجربتين الفيتنامية واليوغوسلافية. ويقع الليبرالى فى حرفية الليبرالية، اقتصاد السوق، وحرية التعامل، بصرف النظر عن محدودى الدخل وقضايا العدالة الاجتماعية فى هذه القطعيات المتبادلة بل والمتعارضة، يستحيل الحوار القومى، ويعز الوفاق. الكل يغلب المدخل الأيديولوجى على الصالح العام. الكل نصى عقائدى حرفى، وتكاد القدس وفلسطين تضيع والخلاف العقائدى قائم بين الأنظمة السياسية، تحيا الأيدبولوجيا ويسقط الوطنى.

تحول النص إلى حجة سلطة فى مقابل حجة العقل. وأصبحت "قال الله"، "قال الرسول"، "قال الزعيم"، "قال الرئيس" حجة مطلقة لا يمكن مناقشتها. هى حجة من موقع السلطة، دليل من موقع القوة. ونشرت المؤلفات الكاملة لخطب الزعماء والقادة، ومواثيق الثورة، كتب مقدسة جديدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وشروح عليها وتلخيصات لها بألوان حمراء وخضراء وبيضاء وسوداء. يحفظها التلاميذ، ترفع شعاراتها فى الطرقات والميادين العامة. فى هذه الحالة يعز الوفاق. شعار يناطح شعارا، وقول يضاد قولا، ونص يناقض نصا، والنصوص تضرب بعضها بعضا. وهى طبيعة الحجاج فى المجتمع التراثى حيث يعز البرهان الخالص، وتغيب القرائن والشواهد. وهو ما يحدث بالضبط حين تتعامل فرق مختلفة مع النصوص الدينية، كل فرقة تختار ما تريد، وتؤول ما لا تريد ويتم

التراشق بالنصوص والاتهامات المتبادلة بسوء التأويل والإخراج من السياق[1].

أصبحت وظيفة العقل مجرد تبرير للمعطيات السابقة، مجرد تشريع لما هو قائم أو غطاء يتم التستر وراءه للتعبير عن المصالح الشخصية وأهواء البشر. وظيفته ليست فى التحليل والنقد والتجاوز بل التبرير والتنظيم لما هو موجود وتثبيت الأمر الواقع. لذلك كثر فقهاء السلطان، ومنظرو القرارات السياسية و"ترزية" القوانين ومفكرو النظام. وأصبح الإعلام فى كل نظام خير مدافع عن النظام نفسه، ولو غير النظام موقفه لتغير الإعلام معه دون مراعاة لحق مستقل عن إرادات الحكام. العقل تابع للنقل كما هو الحال فى الموروث الثقافى الأشعرى. العقل مجرد أداة للتشريع وليس لوضع الحقائق التى تصنعها الإرادات المستقلة. وظيفة العقل معرفة الحكمة واكتشاف الدلالة والاطمئنان إلى المشروعية، وليس النقد أو التساؤل أو الشك أو الرفض والاحتجاج، التمرد أو الغضب، ولا فرق بين أن تكون هذه المعطيات من قواعد الإيمان أو من قواعد الأيديولوجيا السياسية، فكلاهما معطى مسبق، الإيمان به أولا ثم عقله ثانيا. فى هذه الحالة كيف يتم الوفاق العربى، وكل نظام له مسلماته القبلية ومعطياته الإيمانية التى لا نقاش حولها؟ وعقل كل نظام يبرر المسلمات، فترمز البراهين وتكثر الخطابة والإنشائيات والحروب الإعلامية.

وانطبعت مناهج التعليم بطابع الموروث الثقافى الذى أصبح علاقة الشيخ بالمريد نموذجا له. الشيخ يقرر والتلميذ يتبع. الشيخ يفكر والتلميذ يشرح. الشيخ يبدع والتلميذ ينقل. فاحترام العلماء واجب. ومن علمنى حرف صرت له عبدا. لا يستطيع التلميذ مراجعة الأستاذ أو نقده أو الخروج عليه، وزادت الأمثال العامية. "أكبر منك بيوم يعرف عنك بسنة"، ضرورة احترام كبار السن، وسلطة العمر. عز الإبداع والاجتهاد، وغاب التفكير المستقل. وزاد التكرار جيلا وراء جيل حتى تحول

---

(١) انظر دراستنا "قراءة النص"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٢٣-٥٥٠. وأيضا "من العقيدة إلى الثورة". جـ١ المقدمات النظرية. مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٧، ثامنا- مناهج الأدلة ص٣٨٨-٤١٩.

الفكر إلى نماذج منطقية هى التى تفكر كقوالب جاهزة، وأصبح الفكر مجرد قياس على نموذج سابق. وتتضارب مصالح الشيوخ منافسة على العلم أو تقربا للسلطان، أو طلبا للجاه والمال، ويتبع المريدون وراء الأساتذة فينشأ التحزب والصراع، وتضيع المصالح العامة. والاعتراض سنة منذ أن اعترض إبليس سائلا عن سبب السجود لآدم(١). إن التقليد والتبعية والخطية قد تكون أحد أسباب الخلاف سواء أكان ذلك للموروث القديم أو للوافد الغربى الذى أصبح موروثا جديدا. فى حين أن الإبداع والاستقلال والتجديد قد يكون أقرب إلى تحقيق الوفاق إذا صدقت النوايا، وعظم الخطر على الجميع، حكام ومحكومين.

ونظرا لثقافة الرأى الواحد المسيطر فى الموروث الثقافى، تحول الأمر من المعرفة إلى الوجود، ومن التراث إلى الموضوع، ومن الرائى إلى المرئى، وتصورت الثقافة العالم على نحو هرمى، من أعلى إلى أدنى، وما بينهما درجات، أكثر شرفا أقل نقصا إلى أعلى، وأقل شرفا وأكثر نقصا إلى أسفل. فالعلاقة بين الطرفين علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، بين الأكثر قيمة والأقل قيمة، وليست علاقة أفقية بين الأمام والخلف، بين الأكثر تقدما والأقل تقدما، بين موقفين متساويين من حيث الشرعية. فى التصور الهرمى للعالم يغيب الوفاق، ويسيطر الرأى الواحد، ويفرض الكبير رأيه على الصغير، ويفرض الأقوى سيطرته على الأضعف. علاقة الأعلى بالأدنى هى علاقة المركز بالأطراف، علاقة الإيجاب والسلبية. هنا يغيب الحوار والتفاهم والرأى والرأى الآخر، لأن الطرفين ليس على المستوى نفسه من الشرعية والقيمة. فالحوار يعنى الاستسلام أو السيطرة، استسلام الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى. القطرية أدنى من القومية، والقومية أعلى من القطرية، مع أنها دائرتان متداخلتان مشتركتان فى مركز واحد ويغذى الموروث الثقافى هذه التراتبية والتفاضل فى المستويات، حتى تكونت الضغائن بين الأقطار.

---

(١) يقول إقبال فى جواب شكوى: سألنى الله يوما: هل يعجبك العالم؟ فقلت لا. فقال إذن غيره! فلم يعترض الله على اعتراض الإنسان. بل تحداه بعمل أفضل مما عمل!

وإذا كانت موانع الوفاق العربي في غالبيتها تأتى من الموروث الثقافى القديم عبر ألف عام، فإن أحد موانعه تأتى من الوافد الغربى الحديث منذ مائتى عام، وهى الدولة الوطنية التى تحولت الآن إلى دولة قطرية. إن حب الوطن من الإيمان. وكتب أبو حيان رسالة فى الجيش إلى الأوطان. وأراد الإسلام أن يجعل نفسه دينا للعرب فى شبه الجزيرة العربية. ورفع الطهطاوى شعار "فليكن هذا الوطن مكانا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". وقامت حركات التحرر الوطنى فى هذا القرن لتحرير الأوطان من الاستعمار. ونشأت معظم الأحزاب الوطنية من ثنايا حركات الإصلاح الدينى، خاصة فى المغرب العربى. ووضع الأفغانى شعار "مصر للمصريين"، وصاغ محمد عبده برنامج الحزب الوطنى فى مصر. وعرف الإسلام الحديث بدوائر ثلاث: الوطن والعروبة والإسلام.

وفى غمرة الوافد الغربى، والانبهار بالنموذج الغربى تمت صياغة الدول العربية الحديثة عليه. فنشأت الدولة القطرية التى تستمد مقوماتها من الحدود الجغرافية والمصالح القطرية، والاعتماد على الذات، والانغلاق على النفس، العلاقة مع النفس قبل العلاقة مع الاخر، والدولة القطرية تسبق الدولة القومية أو الأجمعية الاشتراكية أو الإسلامية أو الليبرالية المحتلة فى نهاية التاريخ، عصر انتصار الرأسمالية، وفى العولمة، اقتصاديات السوق. دافع العرب عن الأقطار أكثر مما دافعوا عن الأوطان، وتشبثوا بالحدود الجغرافية أكثر مما حرصوا على المصالح المشتركة عبر الحدود، وهى حدود مصطنعة، من آثار هزيمة تركيا فى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨ والقضاء على الخلافة فى ١٩٢٣. وصنعها الاستعمار طبقا لسياسية "فرق تسد"، وتاركا مشاكل حدودية وهمية بين كل قطرين عربيين متجاورين، مصر والسودان، مصر وليبيا، الجزائر والمغرب وموريتانيا، العراق والكويت، اليمن والسعودية، عمان والإمارات، قطر والبحرين، وخلق نفس المشاكل العالم العربى ودول الجوار، سوريا وتركيا، الإمارات وإيران، يعز الوفاق عندما يدافع كل نظام عن قطره وحدوده وكأنها مراعى قبيلة.

ثالثا: مقومات الوفاق العربى.

لا يعنى وجود موانع للوفاق العربى فى الموروث الثقافى غياب مقومات الوفاق. فالموروث الثقافى موروثان: الأول أقرب إلى الموانع، والآخر أقرب إلى المقومات، ولكن الموانع أغلب نظرا لاستقرار ثقافة الرأى الواحد والحزب الواحد عبر ألف عام، والمقومات أقل نظرا لتهميش ثقافة الاختلاف والتعددية والرأى والرأى الآخر والحوار وتبادل الرأى والعمل الجماعى المشترك. ونظرا لأن الأنظمة العربية توحدت مع الموروث الثقافى الأول، ولم تتوحد المعارضة السياسية مع الموروث الثقافى الثانى، ضعف الرأى الآخر وحوصرت المعارضة.

لقد قامت الشريعة على حق الاختلاف وشرعيته. ويستند إلى ضرورة العقل والواقع والشرع، فآراء البشر مختلفة، ولا يمكن توحيدها فى رأى واحد وإلا لتكرر الإنسان وأصبح البشر جميعا نسُخا واحدة وضاع التنوع الخلاق. التفرد نتيجة طبيعية لحرية الفكر ولاختلاف طرق الاستدلال. هناك اختلاف فى ظواهر الطبيعة، اختلاف الليل والنهار، واختلاف الأسنة والألوان، واختلاف ألوان الشراب والجبال والثمرات والزرع. فالطبيعة والذهن من نظام واحد[1]. الاختلاف إذن طبيعى بشرى أقرب إلى التنوع منه إلى الاختلاف طبقا لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات[2]. الجماعات البشرية مختلفة، والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، ومراحل التاريخ مختلفة. التغير سنة الكون، ومع ذلك هناك وحدة الهدف، تحقيق المصالح العامة، والإثراء المتبادل والاجتهادات المتباينة من أجل رؤية جوانب الموضوع المختلفة. فالله متعدد الصفات والأفعال والأسماء ولكنه واحد لا تركيب فيه ولا اختلاف. التحدى إذن هو كيفية الاعتراف بهذا التنوع البشرى وفى نفس الوقت إثبات وحدة النوع والهدف والمصير. كيف تكون العلاقات بين البشر تنوعا فى وحدة، ووحدة فى تنوع. التنوع دون الوحدة يؤدى إلى الشقاق والتضارب الذى قد يصل إلى حد الافتعال

---

(١) ويركز القرآن على هذا المعنى بقوله: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (١١:١١٨-١١٩).

(٢) وهو المشار إليه فى حديث "اختلاف الأئمة رحمة بينهم".

فى الحروب الأهلية والعدوانية. والتعدد دون وحدة قد يصل إلى حد التشرذم والتجزئة، العراق بين شيعة فى الجنوب، وسنة فى الوسط، وأكراد فى الشمال، الخليج بين سنة وشيعة، سوريا بين عرب دروز وأكراد، الأردن بين بدو وحضر، مصر بين مسلمين وأقباط، شمال أفريقيا بين عرب وبربر، السودان بين شماله وجنوبه، شبه الجزيرة العربية بين نجدها وحجازها.

والتعددية أحد مكونات الموروث الثقافى العربى، فقد تعددت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والفرق الإسلامية والاتجاهات الفلسفية ومناهج التفسير وطرق كتابة السيرة والقراءات. وتضمن الموروث مدارس البغداديين والبصريين، أهل الأثر وأصل الرأى، التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول، أهل العراق وأهل الحجاز، طريق الذوق وطريق النظر، التنزيل والتأويل، وقامت مناهج المسلمين على القسمة والإحصاء والتصنيف، لمعرفة الجوانب المتعددة للموضوع. وقد سأل الفقهاء قديما: هل الحق واحد متعدد؟ وكانت الإجابة: الحق النظرى متعدد، والحق العملي واحد، أى أن الاجتهادات النظرية واختلاف أطر الفهم متعددة، نظرا لتفاوت الناس فى الثقافات ودرجات الفهم ومستويات التعليم. أما مصلحة العامة فواحدة. ولذلك تعددت الشرائع والعقيدة واحدة. يمكن تحرير فلسطين باسم الجهاد والدفاع عن الأراضى المقدسة، وتحرير أولى القبلتين وثانى الحرمين كما تريد الحركة الإسلامية. ويمكن ذلك أيضا باسم القومية العربية، وفلسطين فى قلبها، كما تريد الحركة القومية. ويتم ذلك باسم الليبرالية تحريرا لشعب فلسطين من قهر الاحتلال، كما يريد الليبراليون. ويتحقق ذلك أيضا باسم الدفاع عن عمال فلسطين وفلاحيهم، كما يريد الماركسيون. فلا خلاف فى العمل إنما التعدد فى النظر. ويمكن أن تتحقق حرية المواطن تحت شعار "لا إله إلا الله" برفض كل صنوف القهر الداخلي والخارجى، وإعلان مساواة البشر أمام مبدأ واحد دون خوف أو نفاق. ويمكن ذلك أيضا عن طريق القومية وشعارها: حرية، واشتراكية، ووحدة. ويتم ذلك عن طريق الليبرالية، وقد اشتق اسمها من الحرية، ويتحقق ذلك أيضا من خلال الماركسية، إذ يتم تحرير الأفراد من خلال تحرير الشعوب، ويمكن تحقيق

أمنية الوحدة ضد التشرذم والتجزئة، والقطرية باسم الأمة الإسلامية التى تعكس عقيدة التوحيد على مستوى البشر كما يريد الإسلاميون، وباسم القومية العربية كما يريد القوميون كخطوة أولى نحو وحدة أعم وأشمل، وتوحيد العرب خطوة أولى نحو توحيد المسلمين، وباسم الليبرالية فى وحدة العالم الحر واقتصاد السوق كما يريد الليبراليون، وباسم الماركسية، وحدة عمال العالم والطبقات الكادحة كما يريد الماركسيون. وتتحقق العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل فى الوطن العربى باسم العدالة الاجتماعية فى الإسلام كما يرى الإسلاميون، وكما كتب سيد قطب فى مصر ومصطفى السباعى فى سوريا، وباسم الاشتراكية العربية كما يريد القوميون وباسم الاشتراكية الديموقراطية كما يريد الليبراليون، وباسم الاشتراكية العلمية كما يريد الماركسيون. ويمكن تحقيق التنمية الاقتصادية والبشرية، تنمية الموارد والقدرات باسم الإسلام وتسخير كل ما فى السماوات والأرض لصالح الإنسان. وباسم القومية وخططها للتنمية وإصلاح الأرض والتصنيع، وباسم الليبرالية والاقتصاد الحر، وباسم الماركسية وملكية الدولة لوسائل الإنتاج. ويمكن الدفاع عن الهوية، فتلك قضية الحركة الإسلامية ضد التجميع والتغريب والانبهار بالآخر، وباسم القومية دفاعا عن الهوية العربية ضد التبعية، وباسم الليبرالية إذا ما ارتبطت بالحركة الوطنية، مثل ثورة ١٩١٩، وباسم الماركسية تأكيد الهوية، الطبقات العاملة ضد البرجوازيتين الصغرى والكبرى، والطبقتين المتوسطة والعليا. ويمكن تجنيد الجماهير العربية باسم الأمانة التى فرضها الله على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، وباسم القومية العربية وجماهير عبد الناصر، وباسم الليبرالية وجماهير ثورة ١٩١٩، وباسم الماركسية وباسم هبات الخبز فى المغرب والجزائر وتونس ومصر والأردن ولبنان. فالتعددية التقليدية لا تمنع من الوفاق العملى(١).

---

(١) انظر سلسلة حوارتنا القومية فى الدين والثورة فى مصر ص٨ اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، القاهرة مكتبة مدبولى ١٩٨٩، حوار حول الوحدة الوطنية ص٧٧-٩٨، ضرورة الحوار ص٩٩-١٢٨، دعوة إلى الحوار ص١٢٩-١٤٠، وأيضا دعوة إلى الحوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣=

وقـم المـوروث الثقـافى علـى الاستشـارة والمشـورة "لا خـاب مـن استشـار"، وتحولت إلى مبدأ عام فى الحكم "وأمرهم شـورى بينهم"، "وشـاورهم فى الأمر". فالإمام ليس ملهما ولا معصوما ولكن بشر يخطئ ويصيب، يتعلم ويستشير. لذلك يهاجم القرآن التفرد بالرأى والإكراه فى الدين كما ينقد التقليد والمقلدين الذين يجدون آباءهم على أمة وهم على آثارهم مقتدون. التفرد بالرأى والتصلب للموقف يـؤدى بالأمـة كلهـا إلـى التهلكة خاصـة فـى قضـايا الحـرب والسـلام، وعنـدما تكـون النتيجـة حيـاة الآلاف مـن البشـر بـلا هـدف واضـح وربمـا لمجـرد الـدفاع عـن كرسـى الحكم أمام خطر متوهم قادم. لذلك كان الإجماع مصدرا من مصادر التشريع، إجماع كل عصر، استشارة أهل الاختصاص، تبادل الرأى والمشورة. فلا تجتمع الأمة على ضلالة، ﴿اسـألوا أهـل الـذكر إن كنـتم لا تعلمـون﴾. وقـد كـان لموسـى وزيـره وأخـوه هـارون، وكـان للمسـيح حواريـوه، ولمحمـد صـحابته. ولا يعنـى الإجمـاع سـيطرة الأغلبية على الأقلية على مستوى عددى كمى بل أخذ الرأى الآخر فى الحسبان حتى ولو كان واحدا وإلا كان إجماعا ناقصا اعتزازا بالرأى الآخر وحرصا على الإجماع كيفا وكما فى آن واحد. وقد كان للخليفة مستشاروه ووزراؤه ونصحاؤه. والـدين النصيحة وليس الإجماع معرفيا فقط بل هو عملى أيضا. ففيه أن الله مع الجماعة وفـين أن المـؤمنين أخـوة، والصـلح بـين الأخـوة واجـب ولا يجـوز لمسـلم مخاصـمة أخيـه فـوق ثـلاث ليـال، وضـرورة إلقـاء السـلام علـى مـن نعـرف وعلـى مـن لا نعـرف. بالتشاور يتم الوفاق وتتحقق المصالحة. وهو قيمة فى الموروث الثقافى القديم.

والنصـوص ليسـت قيـدا علـى الفكـر. الـنص القرآنـى فـى نفسـه هـو إجابـة عـن سؤال يطرحه الواقع، وكما هو معروف فى "أسباب النزول" ليس النص مجرد حكم بـل هـو اسـتجابة لمتطلبـات الواقـع. الواقـع يسـأل والـوحى يجيـب. وكـان الـوحى يـأتى مصدقا لإحدى إجابات الواقع نفسه ومرجحا إياها على غيرها، وهو فى الغالب رأى

=ص٥-٦١، وأيضا الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، السلفية والعلمانية (تحليل الشعارات) ص٢٥٥-٢٨٦، السلفية والعلمانية (الاختلاف والاتفاق) ص٢٨٧-٣٣٠.

عمر. فالمكان عنصر فى التشريع، وإذا كانت الأسئلة القديمة عن الأهلة والأنفال والمحيض والخمر، فإن الأسئلة الجديدة عن الاستعمار والصهيونية والتخلف والتجزئة والتغريب وسلبية الجماهير والقهر والفقر والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات والخصخصة والتبعية والاقتصاد الحر والشركات المتعددة الجنسيات. والإجابات عنها ليس فى كتب أو فى نصوص بل اجتهادات فكرية أولا بناء على مصالح الأمة وظروفها المتغيرة.

وعلى ذلك يمكن أن يتم الوفاق صعودا من الواقع إلى النص، وليس نزولا من النص إلى الواقع[1]. ويتغير الحكم بتغير الواقع، ويتطور التشريع بتغير الزمان كما هو معروف فى "الناسخ والمنسوخ" حتى يتم قد الحكم على القدرة فلا يجوز تكليف ما لا يطاق من أجل صياغة شريعة متطابقة مع الواقع لا أوسع ولا أضيق منه. فالزمان عنصر فى التشريع مثل المكان. ويتم الانتقال من الأخف إلى الأثقل كما هو الحال فى التدرج فى تحريم الخمر، أو من الأثقل إلى الأخف كما هو الحال فى فرض الصلاة والصيام. وهذا مبدأ الوفاق العربى فى معارك العرب الكبرى من أجل تحرير الأرض والوحدة والعدالة والاجتماعية وحرية المواطن وتنمية الموارد والدفاع عن الهوية وحشد الجماهير دون الإضرار بأحد. فالمنفعة عامة والمصلحة للجميع.

ليس النص مصدر قهر أو إجبار. النص نفسه صياغة نظرية لمصلحة عامة. فالمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى فى الأندلس، والقصد منه المحافظة على أكبر قدر ممكن من العموم فى تحقيق المصلحة بعيدا عن الأهواء وجماعات الضغط والمنافع الشخصية والمؤقتة، ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، وهو ما سماه الطهطاوى المنافع العمومية كأساس للعمران ولما كانت مصالح العرب واحدة والمخاطر عليهم واحدة فإن تحقيق المصالح العامة يقتضى عدم الإضرار بالغير، وإنكار الذات فى سبيل المجموع، فلا ضرر ولا ضرار، ودرء المفاسد مقدم على

---

(١) انظر دراستنا "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، جـ١/١٧-٥٦.

جلب المصالح. يمكن تحقيق الوفاق العربى بناء على تحقيق المصالح العربية ودرء الأخطار عن العرب وهى غاية عملية صرفة، لا شأن لها بالنظم السياسية الحاكمة، ولا بالخلاف بين الزعماء، فالزعماء زائلون والأوطان باقية. لا يكون الحوار حول شرعية النظم بل حول مصالح الشعوب، فالنظم زائلة والمصالح باقية، ﴿أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾.

والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، أى القدرة على التعامل مع الوقائع الجديدة التى لم ترد فيها الأحكام، صحيح أنه الاجتهاد مع النص ولكن النصوص عزيزة ومن ثم فالاجتهاد بلا حدود. الاجتهاد ضد القطعية والتعصب والتمسك بالرأى والتضحية بالواقع الجديد، الاجتهاد ضد الأحكام المسبقة والتحكم بالأهواء، وإبداع حلول جديدة تتجاوز الحلول النمطية القديمة. يمكن للاجتهاد أن يكون أحد المداخل، الوفاق العربى بإبداع صياغات جديدة للتعايش والتجاور وتبادل المصالح دون تدخل فى الأنظمة السياسية ومحاولة تغييرها بالغزو الخارجى أو بتأييد المعارضة الداخلية أو الخارجية المهاجرة.

والاجتهاد فيما تعم به البلوى، فيما فيه نفع لكل فرد من أفراد الأمة، مثل إشباع الحاجات الأساسية لا خلاف عليه مثل الاعتماد على النفس فى توفير الغذاء بتكامل مناطق المياه والأرض والأيدى العاملة ورءوس الأموال لتحرير الإرادة العربية من ارتهانها بالخبز والقمح والمعونات الغذائية. ولا خلاف على تحقيق أكبر قدر ممكن من الاتصالات السلكية واللاسلكية والطرق والقطارات السريعة والطائرات لتحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع التجارية وحركة الأسواق. ولا خلاف فى تبادل الكتب والصحف والمجلات وكل شىء مذاع على الهواء فى القنوات الفضائية. فلم تعد هناك إمكانية تحجب الأفكار حتى ولو كانت معارضة للنظم الثقافية والاجتماعية والسياسية القائمة. ويقوم المثقفين القوميون بذلك قبل الزعماء. ففى فكر الأمة زعامتها. ومن تعدد وجهات نظر المثقفين تأتى وحدة المصلحة العامة.

أما الوافد الغربى الحديث فيمكن أن يكون مقوما من مقومات الثقافة العربية

فـى مثـل التنـوير، العقـل والحريـة والديموقراطيـة والمسـاواة والعدالـة الاجتماعيـة والتقـدم والعلم، وهـى قـيم موروثـة أيضـا بأسـماء أخـرى، مقاصـد الشـريعة الكلية، الضروريات الخمس: العقـل والنفس والدين والعرض والمال فى تأويـل جديـد لها. الحسن والقبح العقليان وخلق الأفعال عنـد المعتزلة. كما أن حقـوق الإنسـان ليست غريبة على المـوروث الثقـافى. فلقـد كُرّم بنـو آدم فـى البـر والبحـر. وحمـل الإنسـان الأمانـة بعـد أن رفضـتها السـماوات والأرض والجبال والإمامة عقـد وبيعـة واختيـار، والإمام نائب عن الأمة وليس عن الله، عقـد اجتماعى بين الحـاكم والمحكوم وليست كهنوتـا أو حكمـا إليهـا. والشـريعة وضـعية كمـا قـال الشـاطبى فـى "الموافقـات"، أى تقوم على المصالح العامـة. والمجتمـع مـدنى يقـوم على القضـاء المسـتقل. صـحيح أن تطبيق مثـل التنـوير فـى الغـرب مزدوج المعايير، داخـل الغـرب شـىء وخارجـه شـىء آخـر، ومـع ذلـك فقـد اسـتطاعت الثقافـات غير الأوروبيـة فـى أفريقيـا وآسـيا وأمريكـا اللاتينيـة إكمـال مثـل التنـوير ونقلهـا مـن حقـوق الإنسـان إلـى حقـوق الشـعوب. إنمـا التحـدى هـو كيفية إيجاد هذه المثل التى تعبر عن حاجة فعليـة فـى الواقـع الاجتمـاعى والسياسى من داخل الموروث الثقافى القديم وليس من مصـدر خـارجى وافـد حتـى تضيق الهوية بين السلفيين والعلمانيين تحقيقا للوفاق داخـل كل قطر عربـى قبـل أن يتحقق بين الأقطار العربية.

إن التحـدى الكبير أمام الوفاق العربى هو التحـول من ثقافة الخـلاف إلـى ثقافـة الاختلاف، من ثقافة الرأى الواحد إلى ثقافـة الآراء المتعـددة. ليسـت السياسـة حكمـا بل ثقافة سياسية تتحكم فى عقول الناس، حكام ومحكومين. ومن ثم يكـون السـؤال: كيف يتم الانتقال من المعوقات الثقافية للوفاق العربى إلـى المكونـات الثقافيـة للوفـاق العربى؟ قد يتطلب هذا انتقالا من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخيـة أخـرى، إنهـاء ألف عام من أحاديـة النظرة وإحيـاء أربعمائـة عـام سـابقة عليهـا مـن التعدديـة الفكريـة والمذهبية والعقائدية والفقهية حتى تنظر الثقافة العربية إلى العالم بعينين متسـاويتين فى القوة، وتسير على قـدمين متسـاويتين فـى الطـول وتتـنفس بـرئتين متعـادلتين فـى الاتسـاع، طالما أن الموروث الثقـافى العربـى يرتكن على الأحـادية أكثر ممـا يرتكن على

التعددية، طالما أنه احادى النظرة دون تنوعها سيظل الوفاق العربى صعب المنال. عن تحقيق التعادل والمساواة بين جانبى الموروث الثقافى، السلبى والإيجابى فى الوعى القومى حتى لا يظل السلب هو الطاغى على الإيجاب كما هو الحال الآن. هو القادر على تحقيق الوفاق العربى على الأمد الطويل، ويصبح الإيجاب هو الأساس. الوعى الثقافى تراكم تاريخى، والوعى السياسى فى الشعوب التراثية وعى ثقافى، ومن ثم كانت إعادة بناء الموروث الثقافى داخل الوعى التاريخى هى المدخل المستدام للوفاق العربى.

الفصل الثالث

الجمال والمأثورات الشعبية

- الفنون البصرية أم السمعية؟
- عالم الأشياء أم عالم الصور؟
- العقائد الدينية فى الأمثال العامية المصرية.
- صورة المرأة فى الأمثال العامية المصرية.

الفنون البصرية أم السمعية، أيهما أقرب إلى الذوق العربى؟

١- ليس الفن مجرد ممارسة، تقليدا أو إبداعا بل هو قائم على تصور للعالم ينبثق بدوره من مخزون ثقافى، تراثى أو معاصر فى شعور الفنان عن وعى أو عن لاوعى. فالفن فى منطلقه فكر، والفكر فى تحققه فن. وقد نبهت جميع الفلسفات الرومانسية على ذلك منذ أفلاطون حتى هيجل وشلنج وعند الصوفية المسلمين خاصة ابن الفارض وابن عربى وسعديا وحافظ والفردوسى بل وفى الشعر الحديث خاصة عند صلاح عبد الصبور وأمل دنقل. للفن مكوناته الثقافية الموروثة أو الوافدة والتى تؤثر فى وجدان الفنان، وبالعودة إلى التراث أو باستلهام الغرب بصرف النظر عن الجمهور متلقى الفن.

الثقافة هى رصيد العمل الفنى، تعبر عنها الحقيقة النظرية أو الذوق الفنى. فالحقيقة لها صورتان: فلسفية وفنية، وعقلية ووجدانية، حاولت الفلسفات الرومانسية والشعر الفلسفى التوحيد بينهما. لذلك قسم القدماء العلوم إلى عقلية وقلبية، نظرية وذوقية مما سبب نشأة النزاع بين الفقهاء والصوفية، بين المحكم والمتشابه، والظاهر و المؤول، والحقيقة والمجاز، والمبين والمجمل. وقد حاولت الفلسفة الشرقية الجمع بينهما بفعل الفيلسوف ووجدان الشاعر.

(*) ألقيت شفاهية فى الجمعية المصرية للفنون التشكيلية. وتم نشرها فى جريدة الإتحاد، أبوظبى- الإمارات العربية المتحدة، أكتوبر ٢٠٠٢.

٢- وكما يتم التمييز فى المذاهب الفلسفية بين عقلية وحسية، استنباطية واستقرائية، مثالية وواقعية، تجريدية وعينية كذلك يتم تصنيف الفنون إلى بصرية وسمعية. وإذا كانت الفلسفة أساسا منتجا عقليا حتى ولو اعتمدت على الإدراك الحسي، لأن الحس أولى مراحل العقل فإن الفن منتج حسي يعتمد على الإدراك الحسي. ولما كانت الحواس خمسا فإنه أمكن تصنيف الفنون طبقا للحواس الخمس. فهناك فنون بصرية وهى الفنون التشكيلية، النحت والعمارة والتصوير والزخرفة والرقص والتمثيل... الخ، وفنون سمعية مثل الموسيقى والشعر وباقى ألوان الطرب، وفنون الشم مثل الروائح العطرية، وفنون التذوق مثل فنون الطهى وفنون اللمس مثل القماش، الحرير أو الصوف. ولما كانت فنون الشم والذوق واللمس أقرب إلى الصناعة، وهو أحد معانى لفظ الفن اليونانى Techné بقى التقابل بين الفنون البصرية والفنون السمعية. وهو تقابل عرض له هيجل فى تصنيفه للفنون فى كتابه "علم الجمال". وانتهى إلى أن الفنون السمعية أقرب إلى القلب والوجدان وأكثر قدرة على التأثير والإيصال من الفنون البصرية، وأن الشعر والموسيقى أكثر تطورا فى مسار الروح فى التاريخ من النحت والعمارة. وقد عاش فى عصر جوته وبيتهوفن. وهى قضية عرض لها القدماء أيضا فى نظرية العلم عند المتكلمين والفلاسفة فى تحليل المعرفة الحسية المباشرة قبل تحليل المعرفة العقلية الحدسية أو الاستنباطية. فالنظر فى المخلوقات للاستدلال من المخلوق على الخالق إدراك بصرى وسماع الوحى إدراك سمعي. ولفظ "آية" يدل على كليهما معا، الظاهرة الطبيعية والصوت. والرسول يتمثل له جبريل فيراه ويسمع منه الوحى. وربما انتهى القدماء إلى مثل ما انتهى إليه المحدثون أن السمع أقرب إلى القلب من البصر.

٣- بل لقد تم تصنيف الوجدان القومى للشعوب على هذا الأساس فهناك وجدان شعبى أو ذوق وطنى أقرب إلى التجريد أو أقرب إلى الحس. يغلب عليه الاعتماد على البصر أو يغلب عليه الاعتماد على السمع. عُرف بإبداعه فى الفنون البصرية وآخر عُرف بإبداعه فى الفنون السمعية. فالرومان واليونان أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنهم من نحت وعمارة. وفنون عصر النهضة أقرب إلى البصرية

ليونارد ورافائيل بما عُرف عنهم من فنون الرسم والتصوير. والفن القوطى أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنه من بناء القصور والقلاع والكاتدرائيات الضخمة والوجدان الفرنسى أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنه فى الإبداع فى فن الرسم منذ دلاكروا فى العصر الرومانسى حتى سيزان فى العصر الحديث. فى حين عُرف الوجدان الألمانى بالفنون السمعية، الموسيقى والشعر هاندل، هايدن، موزار، بيتهوفن، برامز وفن الأوبرا عند فاجنر الذى يجمع بين الموسيقى والشعر. لم يعرف الوجدان الإنجليزى الموسيقى ولكنه عرف الشعر عند شكسبير وبايرون وشيلى وإليوت. وعرف الوجدان الإيطالى الحديث الموسيقى والشعر وجمعهما فى الأوبرا وربما جمع بينه وبين النحت والتصوير وباقى الفنون البصرية. وقد تجاوز التصنيف الشعوب إلى المناطق الحضارية الشرقية والغربية وربما الشمالية والجنوبية، فالشرق فنان والغرب عالم. الحضارات الشرقية فى الصين واليابان وكوريا والهند حضارات فنية فى حين أن الحضارات الغربية الحديثة حضارة علمية. وحضارات الشمال تأملية عقلية لغلبة الفكر والعلم وحضارات الجنوب حسية فنية لغلبة فنون الرقص والموسيقى.

٤- وهنا يبرز سؤال: وماذا عن الحضارات المتوسطة كالحضارة العربية الوسط بين الشرق والغرب فى منطقة الشرق الأوسط وبين الشمال والجنوب حول البحر الأبيض المتوسط؟ وتتعدد الإجابات. فالذوق العربى يجمع بين الشرق الفنان والغرب العالم، بين شعر القدماء وعلم التراث. ويجمع أيضا بين فلسفة الشمال ورقص الجنوب، بين تأمل الفلاسفة وسماع الصوفية. والحقيقة أن كل حضارة بها هذا الجمع. ففى الحضارة الفرنسية رسم وموسيقى والغالب عليها الرسم. والحضارة الألمانية فيها تصوير وموسيقى والغالب عليها الموسيقى. والحضارة الإيطالية تجمع بين العلم والفن كما هو الحال عند ليوناردو وليس فقط عمر الخيام العالم الصوفى. والغالب على الوجدان العربى هو الشعر. فالشعر العربى هو علم العرب وثقافتهم وتاريخهم وفنهم وأمثالهم. وأتى القرآن إبداعا شعريا يؤثر فى الذوق العربى وناقدا الأصنام والمصورات كرد فعل على التجسيم اليهودى والمسيحى، ألواح التوراة،

وعبادة العجل، ونزول مائدة من السماء، وطعام المن والسلوى من العراق، والفول والعدس والبصل والقثاء من مصر، والتجسد فى المسيحية، الله الابن، والروح الجسد، ورافضا اللات والعزى وهبل، باستثناء الكعبة والحجر الأسود من ذكريات إبراهيم. وكانت حركة بناء المساجد تحت تأثير الكنائس البيزنطية فى الشرق وبناء القصور والقلاع تحت تأثير الفن الرومانى فى الغرب. ولما انتهت العلوم العقلية والطبيعية فى الدورة الإسلامية فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون عاد الذوق العربى إلى الشعر والسماع الصوفى حتى زاحمته الفنون التشكيلية الوافدة من الغرب والتى كانت فى البداية تقليدا ثم تحولت إلى إبداع محاصر عند النخبة نظرا لأنه ينتشر فى ثقافة عربية شعرية سمعية غير مواتية. ويظل سلاح التحريم مشهورا ضد التصوير والنحت ليس فقط بسبب دينى تشريعى بل ربما استدعاء لمعركة الأيقونات القديمة فى المسيحية الشرقية فى القرن الخامس الميلادى قبل ظهور الإسلام ومعركة الموحدين والإصلاح البروتستانتى فى بدايات العصور الحديثة فى الغرب وبعد ظهور الإسلام بما يقرب من ألف عام.

٥- والسؤال الآن: ما الذى يجعل الفنون السمعية أقرب إلى القلب وأكبر قدرة على التأثير فى المتلقى من الفنون البصرية؟ ما هى حدود الفن التشكيلى؟ الحقيقة إن الفن التشكيلى عند بعض النقاد وفلاسفة الفن يتسم بتعامل مع الخارج وليس من الداخل، مع المكان وليس مع الزمان. فالتمثال أو الصورة أو الزخرفة أو البنيان موجود فى العالم الخارجى، واقع فى المكان وهو كتلة صماء ثابتة لا تتحرك. بالرغم من محاولة بعض الفنون التشكيلية إدخال عنصر الحركة مثل مسرح العرائس والإعلانات المتحركة والصور المتحركة فى السينما، هو نموذج للفن الموضوعى الخالى من الذاتية أى المجرد بتعبير هيجل. صحيح أن الفنان التشكيلى يدافع عن فنه ضد هذا الوصف. ويحاول إيجاد عنصر الحركة فى الألوان الداكن والفاتح وفى الخطوط الطويل والقصير وفى الضوء، النور والظل، ولكن تظل هذه المحاولة دفاعية بالأساس، تسقط من الفنون السمعية مقولتها على الفن التشكيلى. فاللوحة لا صوت لها. والتمثال لا نغم فيه إلا عن طريق سماع صوت النفس. فلا إدراك للخارج

إلا فى الداخل، ولا تذوق للمكان إلا فى الزمان. كما أن الغالب على الفن التشكيلى أنه عمل فردى لا أثر فيه لحركة المجموعات. كما أن المتلقى فى الغالب هو الفرد، هو الناظر للمنظور. يستغرق الرائى أمام اللوحة ساعات بمفرده لا يقطع تذوقه أحد. لذلك لزم الهدوء فى المتاحف والقصور.

٦- لذلك تتسم الفنون السمعية، الموسيقى والشعر، بإمكانيات أكبر للتعبير والتأثير. فهى على العكس من الفنون التشكيلية، موجودة فى الداخل، فى الإحساس الداخلى، فى ذبذبات النفس وإيقاعات الوجدان. وهى موجودة فى الزمان، والزمان نسيج الشعور يجعل الفن السمعى أقرب إلى الوجدان مباشرة دون قراءة أو تحويل أو نقل أو إسقاط. يتحرك النغم علوا وانخفاضا، ويتفاوت اللحن سرعة وبطئا. ويستثير الشعر عالم الخيال، ويفتح آفاقا جديدة للوعى، ويحول العالم إلى صورة فنية يتحد فيها الواقع بالخيال. هو الفن الذاتى، فى مقابل الموضوعى، الفن الحيوى الخلاق إلى يعبر عن الفنان أكثر مما يصف موضوع الفن. يخلق ولا يصنع. وهو عمل جماعى سواء فى العزف أو السماع، فى حركة تبادلية بين الفنان والجمهور، بين الراقص والموسيقى والشاعر من ناحية وبين المستمعين والمشاهدين والمتلقين من ناحية أخرى. وهو قادر على تحويل الطبيعة إلى صوت، والعالم إلى نغم، والكون إلى لحن، مثل تغاريد الطيور، وأمواج البحر، وخرير الماء، وحفيف الأشجار وأصوات الحيوان. فإذا ما حاولت الموسيقى الحديثة، مثل الموسيقى الإلكترونية أو حتى الموسيقى التصويرية تحويل الزمان إلى مكان، والسمع إلى بصر فإنها سرعان ما تنتهى كفن وتتحول إلى صناعة. وإذا ما تحول اللحن إلى إيقاع كما هو الحال فى موسيقى الجاز الغربية أو فى الأغانى الشبابية الحديثة فإنه ينتهى لحساب الرقص. وعندما تتحول الآلات الوترية إلى إيقاع كما هو الحال فى "تقديس الربيع" لسترافنسكى أو "بوليرو" لرافل فإن ذلك يكون نهاية الداخل لحساب الخارج.

٧- ومع ذلك فإن الفنون السمعية خاصة الشعر أقدر على احتواء الفنون البصرية خاصة الطبيعة، وتحولها من طبيعة صامتة إلى طبيعة حية. لقد استطاع

الشعراء المكفوفون مثل هوميروس وبشار وكذلك الأدباء المكفوفون مثل طه حسين تحويل الواقع إلى صورة ذهنية والوصف الملحمى إلى شعر غنائى. فالصورة الفنية تجمع بين الزمان والمكان بين الذاتية والموضوعية، بين الداخل والخارج. هى تحويل المادة إلى ذهن، والإدراك الحسى إلى صورة ذهنية، والانطباع إلى خيال. تستطيع الصورة أن تدرك الغائب عن طريق الخيال كما هو الحال فى "مشاهد القيامة"، وكما حاول سيد قطب فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم". وتستطيع أن تحيل التاريخ إلى قصص، والماضى إلى حاضر كما حاول محمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم"(١). فالشىء لا هو مادة خارج الذهن كما هو الحال عند الوضعيين ولا هو مجرد انطباع حسى كما هو الحال عند الحسيين، ولا هو فقط تصور ذهنى أو مقولة عقلية كما هو الحال عند العقليين بل هو صورة ذهنية أو خيال شعارى كما هو الحال عند الشعراء(٢). التخيل وظيفة الشعور كما لاحظ عبد القاهر الجرجانى فى "أسرار البلاغة" وكما طبقه فى "دلائل الإعجاز". والرؤية الباطنة، والأحلام، والتنبؤ بالمستقبل أشكالا للصور الذهنية التى يتجلى فيها البصر والسمع فى الخيال. حينئذ لا يعود ثمة فرق بين العلم المثلث الألوان فى الثورة الفرنسية و"المارسيلييز"، بين العلم الأحمر ونشيد الدولية "الانترناسيونال"، بين العلم الأخضر ونشيد "بلادى، بلادى". ومع ذلك يظل السؤال قائما: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أبقى فى الذوق العربى؟

---

(١) انظر بحثنا "الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم"، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٧-٦٧.

(٢) انظر بحثنا "الشىء تصور هو أم صورة؟"، المصدر السابق، جـ٢ الفكر العربى المعاصر ، ص٢٠٦-٢١٦.

عالم الأشياء أم عالم الصور؟

إذا كانت الفلسفة تقوم على البحث عن "بداية جذرية" كما هو الحال فى الظاهريات فإن الفلاسفة قد وجدوا هذه البداية فى النفس، أى فى إثبات الذات. وهو ما سماه ديكارت "الكوجيتو"، "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، وما أطلق عليه ابن سينا "الإنسان الطائر" أى الوعى الخالص حتى قبل أن يتجسد فى بدن، وما حلله كانط باعتباره "العقل الخالص". وتعددت الأسماء والمسميات واحدة. فالتعرف على النفس أسبق من التعرف على الشيء، ومعرفة النفس أسهل من معرفة الآخر. لذلك وضع سقراط شعار "اعرف نفسك بنفسك"، وأكده أوغسطين فى "فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة". وأكمله هوسرل باكتشاف مضمون التفكير بقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان. فالأنا ليس فقط ذاتا بل موضوعا. الأنا يفكر وهو أيضا موضوع التفكير. فكل شعور هو شعور بشيء.

وليس الفكر هو التأمل والتجريد، فعل العقل المفارق بل هو شعور داخلى، إحساس بالحياة. يشمل الإحساس والإدراك والانفعال. بل ويشمل الباعث والدافع والرغبة والإرادة والفعل. هو عالم الذات أو ما سماه الفلاسفة "الذاتية" أو "المثالية" التى تضع الذات قبل الموضوع، والنفس قبل العالم. وهو ما أثبته أيضا السيد المسيح "ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟". الذات لها آفاق، العالم

(*) فصول، مجلة النقد الأدبى، العدد ٦٢، ربيع- صيف ٢٠٠٣.

والنفس. ولا يمكن إدراك العالم إلا بعد الوعى بالذات ﴿وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. تعيش الذات وسط عالم من العلامات والدلالات ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم﴾. وتحدد حركتها وأنماط سلوكها بعد إدراك هذه الدلالات والمعانى حتى تعيش فى عالم "معقول".

عالم الأشياء إذن ليس مستقلا بذاته بل هو عالم مُدرَك. وهى مقولة المثاليين الثانية بعد إثبات النفس. وهو بلا ذات مُدركة لا وجود له. فمن الذى يدركه ويتعرف عليه؟ ويستوى فى ذلك الله والعالم "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى" كما يروى فى الحديث القدسى. الله والعالم بلا ذات عارفة يظلان خارج دائرة الشعور فى عالم مصمت لا يتكلم. الوضعية إذن أى إثبات عالم الأشياء مستقلا عن عالم الشعور وهم وإدعاء. تخالف الواقع نفسه الذى تدعى الدفاع عنه ضد تبخير المثالية له. هو افتراض دون برهان. وتحويل للشعور ذاته إلى عالم الأشياء، شيئا بشىء وكما ادعى دوركايم "الظواهر الاجتماعية أشياء". الأشياء تُفسر، ولكن الدلالات تُفهم طبقا لتفرقة تونيس Tonnes بين التفسير Explaining والفهم Understanding.

وتبدأ عملية الإدراك من خلال الحواس، وتحويل عالم الأشياء إلى عالم الإحساسات كما هو الحال فى المذهب الحسى. فالأشياء انطباعات حسية Impressions من خلال الحواس الخمس. فتصبح الأشياء مرئية أو مسموعة أو ملموسة أو مشمومة أو مذوقة. فيستطيع الإنسان السير فى الطريق، وسماع الكلمات والأنغام بالأذن، والإحساس بالدفء والبرودة باللمس، والروائح بالشم، والأطعمة بالتذوق. فعالم الأشياء هو عالم الصور الحسية، عالم الظلال. وهو أول درجة من درجات الصورة.

ثم تتحول الانطباعات الحسية إلى مدركات Perçeptions أى تحويل الحس إلى إدراك بعد تدخل الوعى بالمحسوس. الانطباع الحسى بمفرده مادة "خام" لم تتشكل بعد فى دلالات. ويصبح إدراكا حسيا عندما يتحول إلى معانى أولية

بالإدراك الحسى. يوجد الإنسان فى العالم من خلال الجسد والانتشار فيه كما وصف ميرلوبونتى.

ولما كان الوعى بالذات هو أيضا وعى بالحياة فإن الإدراك الحسى ينتقل من مستوى الصورة الحسية إلى الانفعال والمشاعر والوجدان. فتتحول إلى بواعث ودوافع شعورية، وحركة فى العالم. فالصورة الحسية ليست معرفية فحسب بل هى عملية أيضا لارتباطها بعالم الإرادة.

فإذا ما تعامل العقل مع الأشياء مباشرة دون المرور بالانطباع والإدراك والانفعال فإنه يحولها إلى أعداد مجردة ومعادلات رياضية وحسابات معقدة لاكتشاف نظام كلى للأشياء أو قوانين لها يتحكم فيها من أجل السيطرة على العالم. لذلك أمحى الفرق بين الأشياء والأعداد، بين الفيزيقا والرياضيات. وكلما تطورت العلوم الطبيعية تحولت إلى رياضيات بحتة كما هو الحال فى النظرية النسبية. ويفقد العلم صلته بالأشياء وبالتجريب بل وإدراك العالم بالحواس لصالح الأنساق الرياضية. وتتعدد الأنساق طبقا لمستويات التجريد من الأقل عمومية إلى الأكثر عمومية فى دوائر متداخلة مركزها عالم الأشياء ثم عالم الأعداد والرموز. وتصبح الثورات العلمية مشروطة بتوسيع الدوائر من الأضيق إلى الأوسع إلى الأكثر اتساعا. وهو ما حدث من تطور فى الفيزيقا الآلية عند نيوتن إلى الفيزيقا الحركية فى نظرية "الكوانتوم" إلى النسبية.

لا يتحول عالم الأشياء فقط إلى عالم الرموز بل إن عالم الرموز يصبح عالما بديلا يتحكم عن بعد فى عالم الأشياء. لذلك، حاولت المدرسة النفسية فى الرياضيات تأصيلها فى الشعور. فهى أيضا مواقف نفسية من العالم. وهى المدرسة التى انتسب إليها هوسرل فى "فلسفة الحساب" وفى "مفهوم العدد". وهو أيضا ما نادى به إخوان الصفا فى رسائلهم الرياضية. فكل شىء يتكشف فى النفس سواء العالم الطبيعى أو العالم الرياضى. الطبيعة المادية سقوط لها خارج النفس والطبيعة الرياضية دفع لها خارج النفس. فى سقراط أى فى النفس يتوحد أفلاطون الذى

يمثل عالم المثل المجرد وأرسطو الذى يمثل عالم الوقائع المادية. ففى كل حضارة بؤرة للنفس، سقراط عند اليونان، وكونفوشيوس فى الصين، وبوذا فى الهند، والموعظة على الجبل فى المسيحية، والتصوف فى الإسلام، وديكارت وهوسرل وبرجسون فى الفلسفة الغربية الحديثة.

عالم الأشياء إذن ليس هو العالم المادى ولا العالم الصورى بل هو عالم الحياة التى تتجلى فيها الأشياء باعتبارها معانى ودلالات. تتحول بعدها إلى صور بفعل الخيال. فالعالم هو عالم الصورة المتوسطة L'image médiatrice كما يقول برجسون. لا يعيش الإنسان وسط الأشياء ولا بين الأعداد. فكلاهما وهم. الشىء صورة حسية، والعدد صورة مجردة.

وعالم الصور عالم إبداعى. لا يكتفى فيه الوعى بإدراك العالم بل يعيد إنتاجه وخلقه. ويحوله من عالم مصمت إلى عالم حى، من صورة مطابقة إلى صورة خلاقة. ويتحول العالم التجريبى الذى مازال يتعامل مع الأشياء أو الرياضى الذى يتعامل مع الأعداد أو الفيلسوف الذى يتعامل مع المقولات والتصورات أو المنطقى الذى يتعامل مع أشكال القضايا وأنواع البراهين إلى الشاعر. فالعلاقة بين الإنسان والعالم ليست فقط علاقة معرفية بل علاقة شعرية. لا يدرك الإنسان العالم بل يصوره. البعد الجمالى مكوّن للبعد المعرفى كما لاحظ ماركوز فى "البعد الجمالى".

العالم المدرك فى حاجة إلى تأويل، وإدراك ثان للمعانى، إدراك الإدراك. والتأويل تجاوز للتطابق بين التعريف والمعرّف، وبلغة المناطقة بين المفهوم والماصدق. يعبر التأويل عن حرية الإبداع فى الفهم والإدراك والتحرر من صيغ النص إلى تعينات الواقع، ومن الفهم القسرى للأوامر والنواهى إلى اعتبار الواقع والسياق.

وتتراوح مستويات الصورة بين التصوير الفوتوغرافى والرسم والصورة المتحركة والصورة الشعرية.

فالتصوير الفوتوغرافى فى الأصل يقوم على المطابقة وإعادة إنتاج العالم الطبيعى وهو التصوير المدرسى الساذج. أما فن التصوير فإنه يحول العالم الطبيعى

إلى عالم إبداعى عن طريق زوايا التصوير وكمية الضوء من أجل إبراز البعد الجمالى للشىء حتى يتم إدراكه إدراكا فعليا والانفعال به، والتحول من الإدراك إلى الفعل. ومن الرؤية إلى الحركة.

بل إن الإدراك الحسى نفسه يتضمن نوعا من الإبداع عن طريق قلب الصورة فى العين الطبيعية وفى عدسة آلة التصوير بين اليمين واليسار، والأعلى والأدنى. التصوير يتجاوز المطابقة إلى البعد الجمالى بين المرئى والرائى، بين الموضوع والذات.

ومع ذلك، الصورة ثابتة والعالم متحرك. الصورة لقطة واحدة لتيار جارف متعدد اللقطات. هى لحظة واحدة فى زمن سيال حاول الروائيون وصفه فى أدب "تيار الشعور" مثل "فى البحث عن الزمن الضائع" لبروست. لذلك كسب محامى بريجيت باردو القضية عندما نشرت إحدى المجلات صورتها عارية على غلافها دون إذنها وكتبت تحت الصورة اسمها. وقام الدفاع على الخلط بين اللحظة والديمومة، لحظة لقطة الصورة وحياة بريجيت باردو المستمرة، وأن رد الكل إلى الجزء، وتقليص الزمان المستمر إلى إحدى لحظاته الثابتة إهانة للشخص وتشيئ له.

ومثال ذلك أيضا صورة المرآة، الصورة المنعكسة على سطح زجاجى أو معدنى أملس وتقوم أيضا على المطابقة. ومع ذلك يعاد إنتاج الموضوع على نحو إبداعى طبقا لزوايا المرآة ونوعها، محدبة أو مقعرة. فتصغر الصورة أو تكبر لتتجاوز الشىء المنعكس. كما أن انعكاس أشعة الشمس لا تولد عنها صورة بل أشعة أقوى أكثر حرارة ودفئا لدرجة الاحتراق بها. فالصورة انفعال وفعل، استقبال وإرسال تتجاوز المطابقة النظرية إلى الأثر العملى.

لذلك تأتى الصورة المتحركة كى تتطابق مع عالم الأشياء المتحركة. ويضاف الصوت إلى الصورة حتى يعظم التطابق ويعيش المتفرج مع الأحداث وفى وسطها، لا فرق بين عالم الأشياء وعالم الصور فى التلفزيون والسينما، على الشاشة الصغيرة والشاشة الكبيرة. بل تطورت الصورة المرئية الثنائية الأبعاد، الطول

والعرض إلى الصورة المجسمة الثلاثية الأبعاد، الطول والعرض والعمق. وتحول الصوت أيضا من تسجيل على الشريط إلى صوت عال ومكبرات إضافية لتضع المتفرج وسط الأحداث الكبرى، الزلازل والبراكين والمعارك الحربية.

وتتجاوز الصورة المتحركة التطابق بين الصورة والشيء بقدرات الإخراج وزوايا التصوير والتركيز على العلاقات والأثر على نفس المشاهد، بالإضافة إلى القدرات التعبيرية للممثلين ووضع أطر التصوير وفن الإضاءة. فهى عمل إبداعى يتجاوز المطابقة والواقعية الساذجة فى تقليد الحركات والأصوات.

ومع ذلك، الصورة المتحركة خيال وظل، وهم حركة عن طريق تداعى الصور بسرعة فتلحق الصورة التالية بعد الصورة الماضية فتنشأ الحركة. وقد اشتق لفظ Cinema من الاسم اليونانى κινη الذى يعنى الحركة. فالصورة المرئية خداع حواس. يتحول فيها الثابت إلى متحرك اعتمادا على التكوين العضوى للعين.

ثم يأتى الرسم ليتجاوز التصوير الآلى بآلات التصوير إلى الرسم بالقلم والفرشاة، ويعيد إنتاج الأشياء والأشخاص فى لوحات زيتية بالألوان. ويكون الرسام مبدعا بقدر ما يتجاوز التقليد الذى من أجله جعل أفلاطون الفن تجاوزا لتقليد الأشياء إلى التعبير عن المثل ثم محاولة أرسطو للعودة إلى الفن الطبيعى عن طريق "المحاكاة".

يتجاوز الرسم التصوير عن طريق الانفعال بالشيء وليس تقليده ثم التعبير عنه لإدراك حقيقة الشيء والتعبير عن جوهره. الرسم تعبير أى إعادة إنتاج الشيء ونقله من المستوى الطبيعى إلى المستوى الشعورى، ومن الشيء فى ذاته أى الموضوع إلى الشيء المدرَك كما يحياه الرسام أى الذات.

ويتجلى الإبداع فى التحول من رسم الأشياء إلى رسم الشخصيات والتركيز على السمات المميزة للشخص وقسمات الوجه، مثل خصلة شعر نابليون، وأيدى جوكوندا، ورقبة نفرتيتى، وتطلع أفلاطون إلى السماء وأرسطو إلى الأرض فى

"مدرسة أثينا" لرفائيل، واللمس بالأيدى بين الرجل والمرأة فى سقف مصلى الفاتيكان لليوناردو دافنشى.

ويتجلى إبداع الصور فى رسم الكاريكاتير. فالصورة الساخرة تغنى عن المقال والكتاب. بل ولا تحتاج إلى لفظ أو عبارة أو شرح. وتنتشر المجلات الساخرة الناقدة حتى فى أكثر النظم السياسية تسلطا. وتكفى قسمة للوجه حتى تعبر الصورة عن مضمونها مثل أنف ديجول. بل وتظهر رسوما كاريكارتية لصور نمطية خالدة مثل "المصرى أفندى"، "السبع أفندى"، "رفيعة هانم"، "حنظلة"، "قاسم السماوى"... الخ.

وتتعدد المدارس الفنية فى الرسم من الانطباعية، مجرد التعبير عن العالم المدرك إلى الواقعية المباشرة التى تقوم على المطابقة، إلى الواقعية بلا ضفاف لتجاوز الواقعية المباشرة إلى الواقعية بلا حدود من خلال الذاتية إلى التكعيبية أى إدخال البعد الثالث فى المكان لتجسيم الصورة إلى السيريالية، تحويل عالم الأشياء إلى عالم تجريدى رمزى طبقا لمستويات الصورة بين الصورة الحسية الانطباعية والصورة التجريدية الرمزية.

ثم يأتى الشعر ليحول عالم الأشياء وعالم الصور الثابتة والمتحركة إلى عالم الصورة الفنية من صنع الخيال. فالصورة ليست صورة مرئية على أى مستوى كانت بل هى صورة ذهنية فى عالم إنسانى للانفعال والتأثير، للتعبير والإيصال. والشاعر هو القادر على ذلك. ويبقى الشعر وتفنى الأطلال. تبقى الصورة الشعرية فى عالم خالد مستقل بعد أن انقضت الأشياء التى عاش الشاعر بينها والأشخاص الذين دخل الشاعر معهم فى علاقات المحبة أو العداوة.

ميزة الصورة الشعرية أنها من إبداع الذات، من نفس عالم الشاعر ومن صنعه. ترتكز على البعد الجمالى فى علاقة الإنسان بالعالم، وتضيف إلى الانطباع الحسى والإدراك العقلى الإحساس الإنسانى عالما جديدا يجمع بينها كلها، وهو عالم الصورة. تحول الصورة الشعرية الإنسان فى العالم إلى العالم فى الإنسان، وتجعل

الأشياء والأشخاص فى الزمان حوامل لمعانى ودلالات أبدية. فقد أصبحت "روميو وجولييت" نموذجا أبديا من خلال الصورة الشعرية لكل حب وتضحية بالنفس بصرف النظر عن فيرونا والقرن الخامس عشر. كما تحول "عطيل" إلى صورة للغيرة العمياء فى كل عصر بصرف النظر عن بلاد المغرب وعصره.

وتمتاز الصورة الشعرية على الصورة الروائية بالموسيقى، موسيقى الشعر. فتجمع بين الصوت والصورة. لذلك جعل هيجل الأوبرا أرقى الفنون بعد الموسيقى والشعر. وفاجنر هو الذى يجمع بين بيتهوفن وجوته. الصورة الشعرية تجمع بين الإدراك الحسى والرؤية العقلية والبعد الجمالى. تعتمد على الاشتباه فى اللغة ومبادئها وكافة أنواع البيان والبديع من مجاز وتشبيه واستعارة أو كناية للإيحاء بالمعانى، والإقناع بالصور، والحث على الفعل. وتستطيع الصيغ الإنشائية مثل الرجاء والاستفهام والتمني والتعجب التأثير فى النفس أكثر من الصيغ الخبرية. لذلك اختار الأدب الأولى، والعلم الثانية.

وأخيرا يأتى الخيال ليحوّل الفعل إلى شعر، والعالم إلى دراما، والواقع إلى بطولة، والتاريخ إلى ملحمة. والإنسان الأول أدرك بخياله قبل أن يدرك بحسه أو بعقله. الإنسان يعيش فى هذا العالم شاعرا قبل أن يعيش فيلسوفا، وفنانا قبل أن يصبح مفكرا. عبّر الإنسان الأول عن نفسه وصراعه مع الحيوانات ومظاهر الطبيعة بالرسم والصراخ، بالصورة والصوت. فالشعر هو التعبير الطبيعى الأول باعتباره أحد صور الفن قبل الدين والعلم.

والخيال له آفاقه. الخيال الدينى فى تصور أمور المعاد وما يحدث للإنسان بعد الموت، عذاب القبر ونعيمه، حساب الملكين، الجنة والنار. فما يغيب فى الشاهد يصوره الإنسان فى الغائب. فالصورة وجود بديل، ومستقبل غير مرئى. بل إن وظيفة الدين هو كشف أفق لعالم آخر بالخيال غير هذا العالم الحسى المعقول حتى يقع التوازن فى الشعور بين الدنيا والآخرة، بين الحياة والموت، بين الزمان والخلود، بين المرئى واللامرئى، بين الشاهد والغائب، بين الواقع والتمنى.

فإذا ما حل العلم محل الدين تحول الخيال الدينى إلى خيال علمى، مركبات الفضاء والسباحة بين الكواكب، والإنسان "السوبر مان" الذى لا يقهر والذى يمتلك كل التقنيات والإليكترونيات التى يسيطر بها على العالم، ويقهر خصومه، وينتصر بها على أعدائه. وقد يسبق الشعر الخيال العلمى فى تصور الشعراء الهبوط على القمر كما فعل أدموند روستان فى "سيرانو دى برجراك" وتم تصوير نهاية العالم أيضا فى الخيال العلمى لا فرق بينه وبين الخيال الدينى بعد إلقاء القنابل الذرية وتدميره بأسلحة الدمار الشامل.

وهناك الخيال الاجتماعى الذى يصور اليوتوبيا، ويتخيل المدينة الفاضلة، تعويضا عن مآسى العصر وأحزان المجتمع. ودون الخيال الاجتماعى وتصور مجتمع بديل لا تندلع ثورة ولا يحدث تغير اجتماعى. فالخيال الاجتماعى عند رايت ميلز هو الدافع على تغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل. هو الذى يدفع إلى المفارقة والتمايز بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون.

وهناك الخيال السياسى للقادة والزعماء فى توحيد الأمم مثل بسمارك فى ألمانيا، ومازينى وغاريبالدى فى إيطاليا، ولنكولن فى الولايات المتحدة، ومحمد على وعبد الناصر فى مصر والوطن العربى، وماو تسى تونج فى المسيرة الطويلة لتوحيد الشعب تحت راية الاشتراكية، وسيمون بوليفار وجيفارا لتحرير أمريكا اللاتينية، ومحمود الغزنوى لتوحيد الهند. وإذا كانت هناك حدود فى الجغرافيا فلا توجد حدود للخيال السياسى. لذلك ارتبط الخيال بالحلم، وتحويل الرغبات والميول إلى صور فى اللاوعى تظهر فى النوم مرئية كعالم بديل متحقق.

وهناك الخيال الحربى للقادة العسكريين، نابليون عابرا جبال الألب، وهانيبال عابرا جبال إيطاليا للوصول إلى روما، وجنكيز خان وتيمورلنك فى اجتياح آسيا الوسطى حتى الرافدين، وأثر المياه فى الطين فى عبور القناة وشق الساتر الترابى فى حرب أكتوبر ١٩٧٣. يبدع الخيال العسكرى صورا للمعركة قبل أن تتحقق وكما هو الحال عند لاعب الشطرنج.

الصورة إذن موضوع مشترك بين علم النفس المعرفى والفلسفة والمنطق وعلم اجتماع المعرفة وأنثروبولوجيا الثقافة والنقد الأدبى وعديد من العلوم الإنسانية والاجتماعية. هى العالم المتوسط بين الواقع والفكر، بين الحس والعقل. فالإنسان لا يعيش وسط عالم من الأشياء أو الأعداد بل وسط عالم من الصور، تحدد رؤيته للعالم وطبيعة علاقاته الاجتماعية. وإن الحوار الذى يتم بين طرفين إنما يتم بين صورة كل طرف فى ذهن الآخر. والحروب الأهلية داخل الأوطان والصراعات الكبرى بين الدول إنما هى صراعات بين صور متعارضة يصنعها الإعلام والتعليم والثقافة. الصورة ليست موضوعا للتحليل لمعرفة مكوناتها وبنيتها كما هو الحال فى النقد الأدبى بل هى اكتشاف للعالم الوسيط بين المعرفة والسلوك. لذلك كثرت الدراسات الأدبية والاجتماعية عن "صورة الآخر" فى الأعمال الأدبية وفى وسائل الإعلام. وتحتاج الصور النمطية التى تتكلس عبر التاريخ فى اللاوعى الثقافى إلى جهد طويل وشاق من أجل تعديلها وتغييرها من أجل تغيير الصور الذهنية المتبادلة بين الشعوب.

لا يعيش الإنسان إذن فى عالم الأشياء بل فى عالم الصور دون أن يتحول إلى دون كيخوت. فالصورة عنده أوهام من صنعه فى حين أن الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائى والمرئى. فلا تضحى بالرائى فى سبيل المرئى كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئى فى سبيل الرائى، كما تفعل المثالية. الصورة تجمع ولا تفرق، تضم ولا تشعَب، تربط ولا تفك حتى يستطيع الإنسان أن يعيش فى عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش فى عالمين.

العقائد الدينية في الأمثال العامية

ليست العقائد فقط هى علم العقائد المطمورة فى بطون الكتب وأمهات المصادر بل هى العقائد التى عايشها الناس فى حياتهم اليومية وعبر تاريخهم الطويل منذ أكثر من ألف عام عندما استقرت وتم اختيار أحد أنساقها وهى الأشعرية كعقيدة رسمية للأمة وتكفير الفرق المخالفة كما فعل الغزالى فى القرن الخامس الهجرى بإضافة جزء أخير فى "الاقتصاد فى الاعتقاد فيما يجب تكفيره من الفرق" بناء على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم. كانت التعددية الفكرية والمذهبية قد بلغت أوجه فى القرن الرابع، عصر المتنبى والبيرونى وأبى حيان التوحيدى. ورأى الغزالى ان هذه التعددية قد أدت الى النسبية وتكافؤ الأدلة والحيرة والتردد والشك والصليبيون على الأبواب. رأى أن "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" وأن الرأى الواحد، والمذهب الواحد، والعقيدة الواحدة، والدولة القوية الواحدة، دولة نظام الملك، خير وسيلة لحماية الإسلام. فشرع له أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، إذ لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، وأعطى الناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين"، و"إلجام العوام عن علم الكلام" وضن بالتصوف على غير أهله، وكفر الفلاسفة فى "التهافت"، وفضح الباطنية فى "الفضائح"، وشرّع لأخذ السلطة بالشوكة وليس بالبيعة. فالأشعرية هى الفرقة الحقة فى العقيدة، والشافعية المذهب الحق فى الفقه.

(*) مشروع بحث "التراث والثقافة الشعبية والتطور الاجتماعى". مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٢.

واستمر الأمر على هذا النحو حتى قبيل الحركات الإصلاحية منذ القرن الماضى التى حاولت الخروج من الأحادية المذهبية. وظل الأفغانى سلفياً، ومحمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل. ثم عاد رشيد رضا سلفياً من جديد. وتحول سيد قطب من الانفتاح على الاشتراكيين قبل الثورة المصرية إلى الانغلاق على الذات بعد التعذيب فى السجون. وانقسمت الحركة فى الهند بعد محمد إقبال إلى فريقين، سلفيين وعلمانيين، إسلاميين وغربيين، محافظين وتقدميين. وتحول أنصار علال الفارسى فى المغرب إلى سلفيين وتقدميين، وأنصار مالك بن نبى فى الجزائر إلى محافظين. وانقلبت المهدية فى السودان من النضال ضد الخارج إلى معاداة الداخل. وتحول باقى الحركات الإصلاحية فى اليمن والشام من حركات وطنية ضد الاستعمار والقهر إلى حركات سلفية ضد الحركات الوطنية فى الداخل بعد أن بعدت المسافة بين السلفيين والعلمانيين.

وكانت محاولات الإصلاح نخبوية تحاول تغيير طرق التدريس ومناهجه فى معاهد العلم وفى حلقات الدرس بالرغم من أنها كانت منبع الحركات الوطنية الاستقلالية. وقد يكون أحد أسباب التفريط فى هذا الاستقلال أنها لم تتوجه إلى الثقافات الشعبية تحاول أن تعيد بناءها بعد أن رسخت العقائد الدينية الأشعرية فيها وتحولت إلى أمثال عامية يستشهد بها الناس فى حياتهم اليومية كلما عرضت لهم الأزمات، وألمت بهم الكوارث. حتى لقد أصبح المثل العامى مصدر سلطة تماماً مثل الآية والحديث. لذلك يمكن استئناف حركة الإصلاح مرة أخرى لإقالتها من عثرتها. ليس فقط فى علم العقائد كما ترسخ فى كتب العقائد المتأخرة بعد توقف العلم منذ القرن السابع الهجرى حتى حركة الإصلاح فى القرن الماضى ولكن أيضاً ابتداء من الأمثال العامية التى ترسخت فيها العقائد وأصبحت جزءاً من الثقافات الشعبية تحدد تصورات الناس للعالم وتحدد معاييرهم فى السلوك.

وكما توجد عقائد الفرقة الناجية "أهل السنة والحديث" فى مقابل العقائد الهالكة، فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة، عقائد السلطة وعقائد المعارضة، عقائد

المركز وعقائد الأطراف، كذلك توجد فى الأمثال العامية أمثال المركز التى تمثل العقائد الأشعرية وأمثال الأطراف التى تعبر عن فرق المعارضة. وهو ما يفسر التناقض أحياناً فى الأمثال بين الجبر وخلق الأفعال، بين الإيمان والعمل، بين طاعة الإمام والخروج عليه كما هو الحال فى التعاقد بين عقائد الفرق.

وكما عبرت عقائد الفرق عن التيارات السياسية فى عصرها، فعقائد الفرق إن هى إلا تشريع للمواقف السياسية لمختلف القوى المتصارعة على السلطة، كذلك عبرت الأمثال العامية عن مختلف المواقف الشعبية طبقاً لمختلف الطبقات الاجتماعية أو المواقف السياسية بين القبول والرفض، الاستسلام والاعتراض، الرضوخ أو المقاومة. ولكنها فى معظمها سلبية الطابع مما يفسر الأثر السلبى للعقائد الكلامية الموروثة سواء فى بطون الكتب أو كما تحولت فى الأمثال العامية.

وبالرغم من أن العقائد الدينية للفرق الكلامية معروفة المصدر من أصحاب المقالات ويمكن ردها إليها فى القرون الأولى خاصة فى عصر الفتنة الأولى ومعرفة التطور والتغير فى القرون التالية، عصر التعقيل والتنظير ودخول الثقافات الموروثة وفى عصر الاكتمال والتوقف بالرغم من التفاف الفلسفة وعلوم الحكمة عليها بعد القرن الخامس بعد تكفير الغزالى للفلاسفة إلا أن الأمثال العامية مجهولة المصدر والتطور والاكتمال مثل باقى الأدب الشعبى بالرغم من وجود اجتهادات عدة فى ذلك. إذ اقتصر جهد الباحثين فيه على التجميع والرصد والتحليل دون عناية كبيرة بالنشأة التاريخية. وقد غلب معظم الباحثين دراسة المذاهب الفنية على الدراسة التاريخية كما هو الحال فى "ألف ليلة وليلة" وباقى السير الشعبية مثل الهلالية.

واتباعاً للنسق الأشعرى للعقائد تنقسم العقائد إلى بابين كبيرين الإلهيات والنبوات أو العقليات والسمعيات. الأول يضم أوصاف الذات وصفاتها والكسب والعقل والنقل فى نظرية الذات والصفات والأفعال، والثانى يضم النبوة، والمعاد، والإيمان والعمل، والإمامة. وقبل النسق مقدمتان الأولى عن نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم؟ والثانية عن نظرية الوجود إجابة على سؤال ماذا أعلم؟ ثم خاتمة

بداية من الغزالى "فيما يجب تكفيره من الفرق"[1].

ولا تغطى الأمثال العامية كل هذه الموضوعات. فإذن كان مجموعة الأمثال العامية حول العقائد حوالى مائة مثل يغلب موضوع الجبر والاختيار على ثلثها تقريباً (٣٧) وموضوع الإيمان والعمل على ربعها (٢٧) ثم موضوع النبوة على الربع الثاني (٢٢) ثم يأتى موضوع المعاد (٤) ثم الإمامة (٢) ثم الصفات (١) وما يجب تكفيره من الفرق (١) والمقدمة الأولى عن نظرية العلم (٢) ولا شئ عن الذات أو عن المقدمة الثانية عن نظرية الوجود لأنهما موضوعان نظريان، والأمثال العامية تتعلق بالحياة الدنيوية خاصة الجبر والاختيار أو الإيمان والعمل أو الحياة الأخروية، النبوة والمعاد[2]. لذلك يمكن تصنيف الأمثال العامية فى نسق العقائد الأشعرى ليس فقط طبقاً للألفاظ بل أيضاً للموضوعات. فقد يكون اللفظ فى الذات والصفات مثل الرب، الله، ولكن المعنى فى الجبر والاختبار أى فى الأفعال.

ويمكن فهم الأمثال العامية بإرجاعها إلى التجربة المعاشة المشتركة باعتبارنا مصريين واستشهادنا بها فى حياتنا اليومية، دون أخذ موقف منها بالرفض أو القبول وممارسة أساليب الجدل الكلامى القديم. يكفى الوصف لمعرفة ترسب العقائد الأشعرية فى الوجدان الشعبى الذى أعاد إنتاجها عبر التاريخ فى الأمثال العامية. وليست مسؤولية أحد بل هو واقع فى التاريخ الاجتماعى والثقافى للأمة. وقد تكرر فى أكثر من بلد عربى وإسلامى. الأمثال العامية المصرية مجرد نموذج لما يمكن أن يتم على مستوى كل قطر عربى أو إسلامى. تعطى هذه الدراسة مجرد نموذج للمصلح الدينى الاجتماعى الذى يود إعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث تكون حاملاً للإصلاح الدينى حتى تنجح محاولة ابن رشد هذه المرة فى "الكشف عن مناهج الأدلة" التى اقتصرت قديماً على علم الكلام الأشعرى فى أمهات الكتب والمصادر الأشعرية العالمة.

---

(١) وهو النسق الذى اتبعناه فى كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولى القاهرة ١٩٨٨.

(٢) اعتمدنا على كتاب أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية. الطبعة الثانية، دار الكتاب العربى القاهرة ١٩٥٦.

ففى نظرية العلم، المقدمة الأولى إجابة على سؤال: كيف أعلم؟ لا يوجد إلا مثلان. "زى طور الله فى برسيمه" ينقد الجهل ويشبه الجاهل بالثور الذى لا يعمل إلا فى أكل البرسيم، فهو لا يعمل عقله ولا ستدل. والعقل أساس النقل، والبرهان طريق الشرع. والثانى "ما يعرفش طظ من رحمة الله" إشارة إلى نفس الجاهل الذى لا يعلم شيئاً حتى رحمة الله كنقطة إحالة بديهية يحكم بها على الأشياء. وهى عقيدة أشعرية، تغليب الرحمة على العدل.

كما تقل الأمثال العامية فى موضوع الذات والصفات لأنه موضوع نظرى لا تقوى عليه الأمثال العامية ولا يرتبط مباشرة بمصالح الناس وحياتهم اليومية. ولا يوجد إلا مثل واحد فى صفة الكلام بعد أن يتحقق فى القرآن مثل سورة عبس "إحنا بنقرأ فى سورة عبس" للذى يقرأ القرآن أو يستمع إليه ولا يفهم أو الذى لا يفهم بإطلاق بالرغم من تكرار القول حتى ولو كان سورة عبس. ليس المقصود هنا القرآن فى ذاته بل الفهم الإنسانى الضرورى والذكاء الطبيعى فى الحياة اليومية.

وبالرغم من أن العقل والنقل موضوع تال لخلق الأفعال إلا أنه لا يوجد فيه إلا مثل واحد "ربنا عرفناه بالعقل". وهو مثل اعتزالى يجعل العقل طريقاً إلى معرفة الله. وهو أيضاً مثل أشعرى. فالعقل النظرى قادر على الوصول إلى إثبات وجود الله. وهو ما يمكن للمصلح إبرازه دفاعاً عن العقل والعقلانية دون الاكتفاء بالاستناد إلى المعتزلة وابن رشد من الموروث أو العقلانية الغربية من الوافد. ثم يظهر موضوع الجبر والاختيار كموضوع رئيسى للأمثال العامية، الكسب عند الأشاعرة، خلق الأفعال عند المعتزلة، وأقرب إلى الجبر فى الأمثال مما يدل على غياب المعتزلة فى الثقافة الشعبية إلا فى مثل أو مثلين، وتحول الكسب الأشعرى إلى جبر جهمى بفضل التصوف ومقامات الصبر والتوكل، مما يدل على ازدواج الأشعرية بالتصوف منذ الغزالى وحتى الآن فى الثقافة الشعبية.

وتقوم كل الأمثال على إنكار الأسباب، وعدم الربط بين العلة والمعلول. ويتجلى ذلك فى كثير من الأمثال التى تدور حور البركة والاتكال ولتفويض كل شئ

إلى الله والنصيب والرزق المقدر والصبر والاعتماد التام على المشيئة والإرادة الإلهية. فالرب فى كل مكان. يقال مثلاً "خليها فى قشها تجى بركة الله" بالرغم من وجود علة ومعلول. ومثل "بارك الله فى المرة الغربية والزرعة القريبة". ومعروف أن الزواج بالأقارب مضر بالإنجاب، والزرع القريب أسهل فى العناية والحصاد. وإذا بدأ الفعل فى المثل العامى فإنه ينتهى إلى اتكال مثل "خذ من عبد الله واتكل على الله"، وهو يقارب معنى الحديث "اعقلها وتوكل" وهو أقرب إلى الكسب الأشعرى والهجرة من بلد إلى بلد آخر "من بلاد الله إلى خلق الله". فالله فى كل مكان مع أن الهجرة سببها الطغيان أو ضيق الرزق أو السعى فى طلب العلم "البلاد بلاد الله والخلق عبيد الله"، وأيضاً "رب هنا رب هناك"، "الرب واحد والعمر واحد"، وهو ما اعتمد عليه الأفغانى فى إعادة تفسير القضاء والقدر بمعنى الإقدام والشجاعة دفاعاً عن حرية الأوطان. وبالرغم من سواد الأرض وقدرتها على الإخصاب إلا أنه لا يوجد ضمان فى قدرتها على الإطعام "أهى أرض سودة والطعام الله". وهناك أمثال أخرى صريحة ضد الأخذ بالأسباب والمبادرة بالأفعال والاعتماد على الذات مثل "اللى زمرنا له راح الله"، وكأنه لا يوجد ربط ضرورى بين العلة والمعلول، بين الفعل ونتائجه، بين البذر والحصاد. وأيضاً "على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد"، وكأنه لا يوجد ضمان فى زرع النخل والحصول على الثمر. ومثل "آل يارب سلّم وغنّم قال يارب سلم وبس". وكأن المطلوب هو حماية الله للفعل وليس الحصول على نتائج الفعل. كذلك لا يضمن مربى المواشى شيئاً من تربيته لها فالكل من عند الله "مالك مربى آل من عند ربى". ويستوى فى ذلك تربية الماشية أو تربية الذقون. وهناك إحساس فى بعض الأمثال العامية بالأوضاع وضرورة تغييرها ثم إحالة الأسباب إلى الله. فالغلاء مرذول ولكن الله قادر على الذهاب به "الله يرجّع الغلا ولا كياله".

ويتجلى إسقاط التدبير فى الأمثال العامية حول الرزق والنصيب مما يوحى بالاتكال والقدرية. فالرزق يوماً بيوم، تلك قدرات الإنسان ومدى الإعداد للمستقبل الذى هو بيد الله "رزق يوم بيوم والنصيب على الله". ولا يوجد سبب ضرورى

بين العمل والرزق. فمن لا يعمل قد يرزق، وقد يرزق من لا يعمل "رزق الهبل على المجانين". ولا داعى للعمل لأنه "من عمود لعمود ياتى الله بالفرج القريب". ولا داعى للكسب لأن "المفلس فى أمان الله".

ويتحول النصيب والرزق إلى قدرية شاملة. فالله لا يرزق إلا بحساب، لا يعطى الإنسان إلا قدر ما يحتاج إليه وبالتالى يقل السعى ويضعف الاجتهاد، "ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا". كما أن فعل الله يتكيف طبقاً لحاجة الإنسان حتى ولو كانت فى حدها الأدنى أو أقل مثل "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون". والمظلوم وظلوم، "ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ييجى النامش"، وأيضاً "المتعوس متعوس ولو علقه على راسه فانوس".

ثم يدخل مقام الصبر من التصوف ليثبت إسقاط التدبير وليمنع الفعل من المبادرة. فالصبر هو الطريق إلى نيل المراد، والتحلل من الصبر لا يؤدى إلى شئ لأن أمر الله نافذ فى كلتا الحالتين، "إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ وإن ما صبرتم قبرتم وأمر الله نافذ". وإذا كانت الثورة فى النفس فدواؤها الصبر وليس انفجارها "الغير مرة والصبر على الله". والصبر يكون مدى الحياة "ما وراء الصبر إلا القبر". ومع ذلك هناك أمثال عامية أخرى أقرب إلى الاعتزال توحى بخلق الأفعال والربط بين الأسباب والمسببات. فالسكين يذبح بصرف النظر عن تدخل المشيئة الإلهية، "إن شاء الله خدها يندبح بها قال إيش عرفك إنها سكينة". والنار تحرق من يضع نفسه فيها، "اللى ينوى على حرق الأجران ياخده ربنا فى الفريك". فلا يتدخل الله فى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. والذى يمسك بالمحراث ولا يحرث فالسبب الثوران اللذان يجران المحراث وليس تدخل الإرادة الإلهية، "على رأى الحراث الله يعلن الجوز".

وهناك أمثال عامية صريحة تدعو إلى الأخذ بالأسباب. فهناك قانون للبيع والشراء مثل السعر "بين البايع والشارى يفتح الله". ووضع التقاوى فى الأرض سبب الزرع وإلا كان عبثاً، "تقاوى بلا زرع أو زرع بلا تقاوى"، "مالك بتقاوى من

غير تقاوى والله حسابك ما جايب همه". وسب الناس له سبب والتوجه إلى الأسباب أفضل من لِعن المسببات، "قال الله يلعن اللى يسب الناس قال الله يلعن اللى يحوج الناس لسبه". والإنسان لا يؤدى بنفسه إلى التهلكة. فمن عرض نفسه للظلم هلك. فهناك علاقة ضرورية بين الظلم والهلاك، وبين العدل والسلامة، "قال رب دخلنا بيت الظالمين وطلعنا سالمين قال وإيش دخلك وإيش طلعك".

وهناك أمثال عامية أكثر صراحة تدعو إلى الفعل والمبادرة والسعى والكد والكدح فى الرزق مثل "الرزق يحب الخفية". فكل ميسر لما خُلق له، "ربنا ما يحلك القحف عدله". ولا يلجأ إلى القدر إلا العاجز، "العاجز فى التدبير يحيل على المقادير". والعاجز عن الرزق يحيل السبب إلى الله، "المضلف يقول الرزق على الله". والاتكال يحيل إلى النصيب، "الغراب الدافن يقول النصيب على الله". ولكن هذه الأمثال الاعتزالية أقل شيوعاً من الأمثال الأشعرية.

وفى السمعيات، النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة تكثر الأمثال العامية فى النبوة وفى الإيمان والعمل وتقل فى المعاد وتندر فى الإمامة. والغالب على موضوع النبوة اليهود والنصارى كمجموعتين مستقلتين لكل منهما خصائصه، ولا يشتركان إلا فى مثل عامى واحد مما يدل على الإحساس الشعبى بمدى التمايز بين الاثنين. ولا يتعلق المثل العامى باليهود والنصارى كما هما عليه بل على الإحساس الشعبى بهما نتيجة لتعاملهما مع المسلمين. وهو ما يعادل الفرق غير الإسلامية عند الأشعرى فى مقالات غير الإسلاميين والقاضى عبد الجبار فى "الفرق غير الإسلامية" وما أدمجه الشهرستانى فى "الملل والنحل" وابن حزم فى "الفصل"، والرازى فى "الاعتقادات" عن اليهود والنصارى.

فاليهودى مرتبط بالمال، يخفى غناه بدعوى عدم التعامل مع المال يوم السبت، "أفلس من يهودى نهار السبت". وعندما يفلس اليهودى يبحث فى دفاتره القديمة لعله يجد ديناً له عند أحد. فهو المرابى الذى يكتب ديون الناس ويدون حقوقه ولا ينسى، "لما يفلس اليهودى يدور فى دفاتره القديمة". واليهودى بالرغم

من غناه المادى فقير فى الدنيا والآخرة فقراً روحياً، "زى فقر اليهود لا ديناً ولا آخرة".

واليهودى منافق يظهر غير ما يبطن، ويبطن غير ما يظهر. فمقابر اليهود بيضاء من الخارج ولا رحمة كانت فى قلوب موتاها، "زى طرب اليهود بياض على قلة رحمة". وكذلك قراءة اليهود للتوراة ثلثاها كذب، "زى قراءة اليهود تلتنها كدب". ووجه اليهودى نظيف من الخارج ولكن لباسه وسخ أى ان كلامه حسن وأفعاله قبيحة، "زى اليهود وش نضيف وجبة زى الكنيف".

واليهودى عاصى لشريعته، ولا يطبق قانونه وكما لاحظ الرسول عليهم وأدانهم القرآن لإنكارهم ما هو مدون لديهم فى التوراة. فمهما قرأ داود المزامير فلا سمع ولا طاعة، "تقرا مزاميرك على مين يا داود". يدعى أنه موسى وهو فرعون، "اللى تقول عليه موسى تلقيه فرعون". وهو تقابل بين العدل والظلم، "اللى ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون".

واليهودى لا يعرف حلال أو حراماً بل لا يعرف إلا مصلحته الشخصية، "سيدنا موسى مات، ناشف طرى هات".

واليهودى لا يسعى فى مصالح الناس، "احتاجوا اليهودى قال اليوم عيدى". ولا يفيد بشئ، "زى ساعي اليهود ما يودى خبر ولا يجيب خبر" لأنه لا يعيش إلا لنفسه، ولا يعمل إلا لصالحه.

والإشارة فى الأمثال العامية إلى النصرانية أقل، مما يدل على أن خبرات الحياة المشتركة مع اليهود أعمق وأعنف وأكثر حضوراً من خبراتهم مع النصارى فالنصارى أيضاً قوم منعزلون لهم إيمانهم الخاص لا يعلنون عنه وثابتون عليه مهما تغيرت الأقوال والأفعال. ومن ثم من الصعب أن تتحول إلى إيمان أو إلى فعل مغاير، "قالوا يا كنيسة أسلمى قالت اللى فى القلب فى القلب". والكنيسة تعرف أصلها وقادرة على التمييز بين النصرانى وغيره، "الكنيسة تعرف أهلها".

ويضرب المثل بالزواج النصرانى على الأبدية نظراً لتحريم الطلاق، "جوازة نصرانية لا فراق إلا بالخناق". ومع ذلك هناك مثل عامى ينقد التابعين للنصارى، الآكلين على موائدهم، المواليين لهم، والمعادين للمسلين، "اللى ياكل عيش النصرانى يضرب بسيفه". وهو نفس المعنى الذى للمثل الوحيد الذى يجمع بين اليهود والنصارى وهو كون المجموعتين من الغرباء وليسوا من أولاد البلد، قد يتبعهم الناس طمعاً فى أموالهم وتخفياً عن أعين الناس مثل: "لليهود والنصارى ولا ولاد الحارة".

ويظهر موضوع النبوة ايضاً فى الأخذ بالأسباب والمعجزات بين القبول والرفض. فبعض الأفعال ليس لها إلا النبى لأنه الأقدر عليها، "مالها إلا النبى". وأحياناً يعبر المثل عن ضرورة الأخذ بالأسباب كما يفعل أهل الحرف، فالناس أعلم بشؤون دنياهم مثل: "انت نبى واللا كواليني". وأحياناً يعبر المثل عن الغضب الشعبى من موقف لا يباركه الله ولا يصلى عليه الرسول مثل: "لا صلى عليه ولا سلم". وقد يظهر المعنى الإنسانى للنبوة وهو التراسل بين الأرواح والألفة بين القلوب، وام قد يتحول أيضاً إلى الأغانى الشعبية مثل: "من القلب للقلب رسول".

أما بالنسبة للمعاد فالأمثال العامية فيه قليلة مما يوحى بارتباط الناس فى حياتهم اليومية بأمور الدنيا أكثر من ارتباطهم بأمور الآخرة، الملائكة والشياطين، الجنة والنار، وإبليس وجهنم، والموت والقيامة، وإنها فى الإحساس الشعبى أقرب إلى الصور الفنية التى تعبر عن حقائق فى هذه الحياة الدنيا. والغالب على الأمثال موضوعات الجنة والنار. يضرب المثل بهما بمعنى التعارض والرغبة فى أخذ الاثنين فى الدنيا، "عين فى الجنة وعين فى النار". ويرفض المثل العامى الاختيار بين الاثنين لأن "اللى ما ينفع للجنة ينفع للنار" ويضرب المثل على الاستحالة فى نيل المراد بمثل: "طمع إبليس فى الجنة". كما يضرب المثل بالنار، بنار الدنيا، نار الفقر والحفاء، "جهنم وعند البراطيش". كما يضرب المثل بالملائكة والشياطين على استحالة الاجتماع بين النقيضين فى الدنيا، "إذا حضرت الملائكة ذهبت الشياطين".

وأخيراً يدرك الحس الشعبى أن المساواة فى الدنيا لا تكون إلا فى الموت، "ربنا ما سوّانا إلا بالموت". فهو حق على الجميع، على الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، الحكام والمحكومين، الظالمين والمظلومين. كما يدرك الحس الشعبى أن القيامة عند موت الإنسان وليست القيامة كموضوع كونى، فالدين للفرد ليس للكون، "قالوا يا جحا إمتى تقوم القيامة قال لما أموت أنا".

ثم يأتى موضوع الإيمان والعمل فى الدرجة الثانية من الأهمية مع موضوع الجبر والاختيار نظراً لتعلقهما معاً بالعمل فى الدنيا وهما يكوّنان معاً أكثر من نصف الأمثال العامية عن العقائد الدينية، مع أنه الموضوع السابع قبل الأخير، وهو الإمامة، فى النسق العقائدى الأشعرى. ويشمل كما هو الحال فى علم الكلام موضوعات الإيمان بالقلب، والقول باللسان والعمل بالأركان. فالإيمان بالقلب، والخشية من الله، ومن لا يخشى الله يُخشى منه، "اللى ما يخاف من الله خاف منه". والشكوى لا تكون إلا لله لأن: "الشكوى لغير الله مذلة". والجشع مرض القلب لأنه: "ما يملئ عين ابن آدم إلا الترابط. والتوبة الصادقة هى التى تتضمن العزم على عدم العودة إلى الذنب، "كل ما قول يارب توبة يقول الشيطان بس النوبة".

وكما تعرض علم الكلام للإيمان والكفر تناولت بعض الأمثال العامية أيضاً بعد موضوع الإيمان الصادق الكفر. فالكفر قد يبدو على غير ما هو عليه ولكنه فى الحقيقة يقود إلى جهنم، "زى قبور الكفار من فوق جنينة وتحت نار". وهو مثل مستقى من عناية اليهود والنصارى بقبورهم ومناظرها حتى ليسحبها السائح حدائق أو متاحف على عكس قبور المسلمين ومجاريها الطافحة وطرقها المرتبة ونقص مياهها وخدماتها الصحية وسكن الملايين فيها وهم سكان المقابر، فالأحياء أولى من الأموات. كذلك يضرب المثل بالكفر فى أول الكلام دون الانتظار إلى نهايته، "أول القصيدة كفر". كما تعبر بعض الأمثال العامية عن الإقرار باللسان، ونقض الطأطأة بالرأس دون الإعلان باللسان، "ألف طأطأ ولا سلام عليكم"، مما يدل على أهمية الإقرار بالشهادتين، وكذلك عدم الكذب على الله والناس، "ربك وصاحبك لا تكذب عليه".

ثم تتناول معظم الأمثال موضوع الأفعال وصلتها بالإيمان وهو الموضوع الذى عرضته العقائد الدينية فى حكم مرتكب الكبيرة بين الكفر (الخوارج) والرجاء (المرجئة) والمنزلة بين المنزلتين (المعتزلة). والأفعال التى تقع تحت المسئولية هى أفعال العقلاء البالغين وليست أفعال الصبية الصغار لأن: "الصغار أحباب الله" على عكس رأى الخوارج اللذين يؤخذون الأطفال بجزيرة الآباء ويحبذون قتل أولاد الكفار. وفى نفس الوقت قد يصعب الفعل ولا يحتاج إلا إلى معجزة حتى يتحقق، "ربطة قرمانى ما تنحل إلا فى مكة". وتتناول كثير من الأمثال العامية أفعال الشرع، العبادات كالصلاة والصوم. فإذا حثت بعض الأمثال على أن الصلاة خير من النوم كما هو الحال فى الآذات رد الحس الشعبى بأن كليهما تجربة وأن التجربة أصدق فى الحكم، "الصلاة أخير من النوم قال جربنا ده وجربنه ده"، ودون الانتهاء إلى أيهما أفضل. والصلاة فرض على المؤمنين كتاباً موقوتاً، ولا يدرك الإنسان أهميتها إلا إذا حضره الموت، "جاءك الموت يا تارك الصلاة". والمثل الدينى هنا له معنى عام أى وقوع الكارثة قبل الاستعداد لها. وينقد المثل العامى من يصلى لقضاء الحاجة فإذا ما انقضت الحاجة انقطع عن الصلاة، "زى التركى المرفوت يصلى على ما يستخدم". والوضوء شرط الصلاة وقبلها وإلا لو سبقها بمدة طويلة فقد ينقض الوضوء مما يدل على ضرورة الإحساس بالوقت استعداداً للفعل، "اللى يتوضا قبل الوقت يغلبه". ويضرب المثل أيضاً بالمسحراتى بعد انقضاء رمضان على ضرورة الإتيان بالفعل فى وقته، "عملوه مسحر قال فرغ رمضان". كما يضرب المثل على من لا يعجبه العجب حتى ولو كان الصيام فى رجب، "ما يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب".

وهناك عدة أمثال عامية تتعلق بتطبيق الشرع من عدمه. فالحارس على الشئ قد يكون أول الطامعين فيه، "إن سلم المارس من الحارس فضل من الله". وقد يكون حامى الحمى أول سارق له، "حاميها حراميها". ومع ذلك تجب الحراسة لأن "الرزق السايب يعلم الناس الحرام". ولا فرق بين الحلال والحرام، "حلال كلناه حرام كلناه". ومع ذلك فالرزق من السماء لا يجوز منعه حتى ولو كان ضئيلاً، "رزق

نازل من السما من خرك غبرة جابو سد سده". كما "أن الزيادة فى الوقت حلال". لأنه فيه خير يعم الناس. لذلك تحبذ كثير من الأمثال العامية الصرف والإنفاق على المنازل وأهل البيت خير من الصرف على بناء المساجد والجوامع فحياة الناس أولى، والله غنى عن العالمين. الحفاظ على الحياة أحد مقاصد الشريعة الكلية التى لأجلها وضعت الشريعة ابتداء. "كل لقمة فى بطن جائع أخير من بناية جامع". وما يحتاجه البيت فهو حلال له حرام فى الجامع، "اللى يلزم البيت يحرم على الجامع". حتى ولو كان الأمر مجرد حصير، "حصيرة البيت تحرم على الجامع". ولا يجوز الصدقة على الآخرين وأهل الدار فى احتياج، "الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت". والأقربون أولى بالشفعة.

وأخيراً تنقد كثير من الأمثال العامية مظاهر النفاق الدينى فى السلوك اليومى لرجال الدين الخطباء والأئمة ورجال الدين وأهل الفتوى والقضاة. فالخطباء ليسوا أهلاً للخطابة، "هاتوا من المزابل وحطوا على المنابر". والأئمة أهل ضلال، "ضلالى وعامل إمام والله حرام". ورجل الدين يلف العمامة للزينة الخارجية والباطن خراب، "ما كل من لف العمامة يزينها". والعمة يحتاجها الناس فى الدنيا وليست دليلاً على التقوى والآخرة، "هتا عمتك ويم القيامة خدها". والمفتى أو القاضى يحكم صعباً إذا لم يخصه الأمر وحكماً سهلاً ميسوراً إذا كان فى مصلحته، "قالوا للقاضى يا سيدنا الحيطة شخ عليها كلب قال: تنهدم وتتبنى سبع. قالوا دى الحيطة بينا وبينك قال: أقل من الماء يطهرها".

وتقل الأمثال العامية فى الموضوع الأخير فى العقائد الأشعرية وهو موضوع الإمامة ربما لأن أهل السنة لم يجعلوها أصلاً من أصول الدين وجعلوها فرعاً. وربما لعزوف الناس عن الدخول فى المعارضة السياسية دخولاً مباشراً اتقاء لشر الحكام. فالإمام غائب والحاكم بعيد، "الشيخ البعيد مقطوع ندرة". ومن ثم يدير الشعب ظهره للحاكم كأحد أوجه المعارضة له، المقاومة السلبية بتجاهله بالرغم من توافر الأمثلة على الظلم الاجتماعى والدعوى أحياناً إلى أخذ الحقوق واستردادها.

أما الخاتمة في النسق الأشعرى التي سنها الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد" عن "فيما يجب تكفيره من الفرق" والتي تعتمد على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك في صحته ابن حزم والذى يستبعد كل اجتهادات الأمة خاصة الاتجاهات المعارضة للسلطة ولا يبقى إلا على عقائد الفرقة الناجية وهى فرقة السلطة فإن المثل الشعبى الوحيد حاول رد الاعتبار للفرق وإحياء تعدديتها إذ إن: "كل شيخ وله طريقة". تبعاً لروح الفقه القديم أن الحق النظرى متعدد والحق العملى واحد وتأسياً بحديث الرسول "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم".

هذا مجرد نموذج لدراسة العقائد الدينية في الأمثال العامية أحد جوانب الثقافة الشعبية. ويمكن أن يتم في باقى نواحى الأدب الشعبى في السير مثل الهلالية وفى الأزجال والمواويل الشعرية، وفى الأغانى التى يؤلفها المحدثون ويظل يسمعها الناس من أساطين الغناء، وفى النكات الشعبية التى تعتبر سجل مواقف الناس فى الأزمات سواء فى علاقاتهم الاجتماعية فيما بينهم أو فى علاقاتهم بالحكام. هذا مجرد نموذج لدراسة الفلسفة الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر عن طريق الدخول فى الثقافة الشعبية التى تربط بين الماضى والحاضر، بين القدماء والمحدثين[1].

---

(١) انظر دراستنا السابقة عن الثقافة الدينية والاجتماعية فى الأمثال العامية فى "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية"، "الفلاح فى الأمثال العامية" قضايا معاصرة ص٢١ دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٧٦ ص٢١١-٢٢٧، ص٢٦-٢٨٠ وأيضاً المرأة فى الأمثال العامية. هاجر (٣) ١٩٩٨.

صورة المرأة في الأمثال العامية المصرية

١- بعض الملاحظات الأولية.

مازالت المجتمعات التراثية تستمد سلطتها من موروثها الثقافى القديم الذى مازال حياً فى وجدانها الثقافى يمدها بتصوراتها للعالم وبأنساق القيم وبمعايير السلوك. وغالباً ما يكون تراثها مدوناً فى صيغة نصوص دينية أو أدبية أو شفاهياً فى صيغة روايات وسير وأمثال عامية. تستشهد به الناس، وتعتبره سلطة واجبه الإشباع إما لتبرير مواقفها للرضا والاستسلام لكل ما تجد نفسها فيه من أوضاع اجتماعية بعد أن كشف لها الموروث الثقافى مصيرها أو للثورة عليها كما تقتضى بذلك تجربة الشعوب التى دونتها الأمثال العامية وسير الأبطال. لذلك تصف بعض الأمثال العامية ما هو كائن بينما يُحدد البعض الآخر ما ينبغى أن يكون. فالمثل العامى ليس فقط تقريراً لواقع ولكنه أيضاً وضع لمعيار. لذلك يتفق البعض منها مع الشرع بينما يختلف معه البعض الآخر. فالشرع أيضاً إقرار للواقع والفطرة وفى نفس الوقت تطوير لها نحو الكمال لتحقيق ما ينبغى ان يكون. وهذا ما يفسر أيضاً بعض التناقض بين الأمثال العامية. وهو ليس فى الحقيقة تناقضاً لأن الحياة أيضاً تفرض أحياناً سلوكاً متشابهاً ومعقداً. فالأخلاق مواقف وليست عقلية. ومنطق الحياة لا يقوم على الاتساق كما هو الحال فى المنطق العقلى الصورى بل قد يقوم

(*) مشروع بحث "التراث والثقافة الشعبية والتطور الاجتماعى"، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٢.

أحياناً على التناقض والتعارض والتضاد، وإثبات الشئ ونقيضه فى آن واحد[1].

وهناك بعض الأمثال العامية فى صيغة المؤنث ولكنها لا تتعلق بصورة المرأة على وجه الخصوص بل المرأة والرجل على حد سواء أو الإنسان بصرف النظر عن الجنس. ويدل ذلك على أن المرأة هى الجنس الأعم وأن الرجل هو النوع الداخل تحت الجنس. وهذا عكس ما هو شائع فى اللغة العربية عن الإشارة إلى المرأة بصيغة المذكر على التغليب. المرأة فى الذهن الشعبى تسبق الرجل وعنوان له[2]. قد يكون المثل على لسان المراة من حيث الشكل اللغوى أو ضرب للمثل بها. ولا يتضمن صورة المرأة على وجه الخصوص. بل ينطبق على المرأة وعلى الرجل على حد سواء. قد تكون الصيغة مؤنثة والمقصود المعنى المجازى زى الذى يشمل الرجل أيضاً أى الإنسان وليس المعنى الحرفى الخاص بالمرأة. المؤنث هنا له دلالة عامة على المؤنث والمذكر على حد سواء. وهناك أمثلة أخرى قد تشير إلى المرأة عن

---

(١) وقد قمنا بمحاولتين سابقتين فى هذا الاتجاه: الأولى "الفلاح فى الأمثال العامية". والثانية "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية" فى "قضايا معاصرة"، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص١١١-١٢٧، ص٢٦٩-٢٨٠.

(٢) بعض هذه الأمثال العامية مثل:

- بنت الدار عورة (٨٣٠)
- اتغندرى وقولى مقدرى (٥٨)
- اللى تحبل بالليل تولد بالنهار (٢٥٥)
- اللى فى بال أم الخير تحلم به بالليل (٣١٨)
- اللى فيه عيشه تاخده أم الخير (٣٢٥)
- اللى يجَوز أمى أقول له يا عمى (٤٣٩)
- اللى يجَوز ستى أقول له يا سيدى (٤٤٠)
- اللى يستحى من بنت عمه مايجبش منها غلام (٤٦٦)
- أم قويق عملت شاعرة فى السنين الواعرة (٥٢٦)
- بعد ما كان سيدها يطبل فى عرسها (٧٩٨)
- جابوا العامية ترد الرمية (٩٢٣)

الرقم بين القوسين هو رقم المثل العامى فى مجموعة أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية مشروحة ومرتبة على الحرف الأول من المثل، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربى، مصر ١٩٥٦. وقد اقتصرنا على هذه المجموعة دون غيرها كعينة ممثلة للأمثال العامية دون إحصاء شامل لها وإعطاء كل الصور الممكنة عن المرأة فى الأمثال العامية.

طريق العند أو العكس أو القلب. فالحديث عن الرجل قد يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق السلب. كما أن الحديث عن الزوج قد يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق الإضافة. وأحياناً يموت التمايز فى نفس المثل بين الرجل والمرأة بصيغتين متمايزتين، الأولى للمؤنث، والثانية للمذكر[1]. ولكن الغالب هو الشكل الأول، الإشارة بصيغة المؤنث على المذكر وكأن المؤنث أصبح الدلالة العامة على الإنسان.

وتتكرر بعض الأمثلة إما بنفس الصياغة أو باختلاف وفروق بسيطة مما يدل على تواترها أو على نشأتها فى ظروف متشابهة. فالطبيعة البشرية واحدة تتجلى فى توارد الخواطر والأفكار والأمثال والتشبيهات ليس فقط داخل شعب واحد بل عند عديد من الشعوب. وقد يساعد رصد هذه الأمثال المتوافقة عند الشعوب على معرفة الطبيعة البشرية الواحدة عبر الشعوب والأقوام ومن خلال العصور والأزمان. ومع ذلك هناك أمثلة أكثر دلالة من أمثلة أخرى نظراً لاختلاف الظروف الاجتماعية من عصر إلى عصر. فما كان دالاً فى الماضى قد لا يكون دالاً الان، كما تختلف الأمثال فيما بينها من حيث القوة والضعف، الوضوح والغموض، المباشرة والتوسيط.

ويمكن تصنيف الأمثال العامية عن المرأة لمعرفة صورتها إلى عدة صور تبدأ من المرأة كفرد أنثى لها جمالها البدنى ولها شخصيتها وبناؤها النفسى حتى المرأة العاملة التى لا وجود لها. وما بينهما تظهر صورة المرأة فى مكانها الطبيعى، الزوجة الواحدة أو المتعددة، والمطلقة، والخليجية، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، والقريبة، والخادمة التى تعمل فى الأسرة، والغائبة التى لا عمل لها فى المجتمع.

٢ـ الأنثى.

وتصور بعض الأمثلة القليلة قيمة المرأة كموجود جمالى فى حد ذاته بصرف النظر عن الوظيفة الاجتماعية التى يؤديها الجمال من أجل أن تصبح المرأة زوجة.

---

(١) وذلك مثل: يموت الزمار وصباعه بيلعب، فى مقابل: تموت الرقاصة ووسطها يلعب (٩٠٩) أو تموت الغازية وصباعها يرقص (٩١٠).

فالجمال قيمة فردية مطلقة فى المرأة وليس لها بديل آخر فى زوج أو ولد "اللى ما يغلّيها جلدها ما يغلّيها ولدها" (٢٨٣). فالجلد هنا رمز على ما هو خاص بالمرأة وما يلتصق بها. الجلد هو الشخص. لذلك كان النعيم والعذاب فى الجلد عن طريق اللمس. كما أن العشق لا يكون إلا للجمال المطلق مثل جمال القمر الذى طالما ضرب به المصل لجمال المرأة – الأنثى فى الأغانى والمواويل الشعبية "إن عشقت عشق قمر، ون سرقت اسرق جمل" (٦٠٦). فالجمال من عظائم الأمور، يدفع الإنسان إلى نيل الحد الأقصى وإظهار الطموح والرغبة فى التفوق ونيل الكمال. الجمال هنا هو الكمال. وهو مثل "اعشق غزال والا فضها". والجمال الطبيعى قد يحتاج أيضاً إلى التزين من صنع الأنثى طبقاً للأعراف والعادات الاجتماعية كما تفعل العروس يوم الزفاف "العروسة فى صنيفها وأهل المحلة متحففة". فالأولى هو أن تتحفف العروس وتتجمل وتتزين لا أن يفعل ذلك أهل القرية بلا مناسبة.

وقد يتكامل الجسد فيكون الجمال فى القصر والقبح فى الطول "جوز القصيّرة يحسبها صغيّرة" (٩٨٦) لأن كبر السن لا يظهر على القصيرة كما يتغير جمال الجسد بتغير السن، فيقل مع العمر "البنات بسبعة وجوه" (٨٢٦). وهذا هو الجمال النسبى نظراً لارتباطه بالجسد.

وفى مقابل الجمال يوجد القبح. وإذا كان الجمال رمزه القمر فإن القبح مثال العوراء. لذلك كثرت الأمثلة حولها مثل "تبقى عورة وبنت عبد ودخلتها ليلة الحد" (٨٧٠). فالعوراء السوداء ليست فى حاجة إلى إعلان وفرح وتهانى بل الأفضل لها الزواج فى صمت. وأيضاً "تغور العورة بفدانها" (٨٩٧). فالجمال يسبق الغنى. والقبح مع الغنى لا قيمة له ولا يؤهل للزواج. والجمال مع الفقر أفضل وأكثر هناء وسعادة. ومع العوراء تأتى العرجاء والضفدعة مثل "ادلعى يا عوجه فى السنة السودة" (٨٨) لأن الأعور عند العمى مفتح. فالجمال نسبى. والعوجاء وسط القبيحات قد تكون أجمل الجميلات. وأيضاً "العِرْس والمعمعة والعروس ضفدعة" (١٨٨١). فالإعلان والأفراح والطبول والزمور والإعلان لا يكون إلا للجميلة. أما

القبيحة كالضفدعة فالزواج صمتاً أفضل حتى لا يتنافر قبح العروس مع جمال الزينات. ومثله أيضاً "العِرْس بزوبعة والعروس ضفدعة" (١٨٨٠).

ويمكن لجمال الشخصية أن يكون تعويضاً عن نقص الجسد. فالجمال ليس جسدياً فقط بل يكون معنوياً وروحياً وأخلاقياً كذلك مثل "يا وحشة كونى نِفْشة" (٣١٢١). والنِفشة هى الظريفة القادرة علىحسن المداعبة فى التقابل بين قبح البدن وجمال الروح والذى صوره ادموند روستان فى "سيرانو دى برجراك". وأيضاً "النسا مقص أعوج قال لولاه أعوج ماكانش ينضم" (٢٩٤٠). وهو حكم ينطبق على تصور المرأة الموروث من الشرع بأنها ضلع أعوج فى حاجة إلى استقامة، وهى مهمة الرجل. ولكن الاعوجاج هنا فى الثقافة الشعبية عيب فى الظاهر، ميزة فى الباطن لأنه لما انضم على الرجل وما انضم للرجل عليه كالمقص. فالنقص فى حاجة إلى كمال. والفرد فى حاجة إلى مثنى، والمرأة والرجل نصفان يجتمعان فى شخصية واحدة.

والعيب كل العيب هو عدم الاعتراف بالقبح الجسدى ومحاولة إكماله بجمال الجسد، وهو مستحيل. فنقص الجسد لا يكمله إلا كمال النفس، وقبح الجسد لا يوازيه إلا جمال الروح وذلك هو حال العمشاء والعمياء مثل "عمشة وعاملة مكحلة" (١٩٦٢). فالعمش لا يغطى بالكحل بل بخفة الدم وحلو الحديث. وأيضاً "عمية وعرجه وكيعانها خارجة" (١٩٦٩). فالعمياء والعرجاء عليها بالتخفى وعدم التظاهر بإبراز باقى مفاتن الجسد مثل الذراع. فالقبح والجمال الجسديان لا يجتمعان. والرغبة فى تجاوز الواقع لا تتم بواقع مثله بل بمثال قادر على تجاوزه. وأيضاً "عمية تحفف مجنونة وتقول حواجب مقرونة" (١٩٦٨). فالعمياء التى تجمل حواجب عيون المجنونة من أجل إبراز جمالها استحالة. ويظل الواقع واقعاً لا يتحول إلى مثال إلا بالتعويض بشئ آخر على مستوى أرفع وهو الجمال الروحى.

أما إذا وقع النقص فى الشخصية فذلك لا تعويض فيه ولا سمو. مثل النفاق والغدر والنميمة وحب الاستطلاع وذلك مثل "يا مستخبية جسك فرق ودنية" (٣١٠٩). فلا يمكن إخفاء الظاهر أو ادعاء الحياء وعدم الرغبة، لأن الظاهر يكشف

عن الباطن. وأيضاً "لا تأمن للمرأة إذا حطت، ولا للخيل إذا أطلت، ولا للشمس إذا ولت" (٢٤٧٩). فقد تكون صلاة المرأة لإخفاء شئ على نقيض الصلاة كما يفعل الخيل بوجه خاص الذى قد يهرب والحيوان بوجه عام الذى قد يراوغ. بل هو قانون طبيعى. بالغروب الجغرافى قد يكون شروقاً روحياً. فصلاة المرأة لا تعبر بالضرورة عن التقوى بل عن التظاهر من أجل استرعاء الانتباه وجلب الأنظار وجذب الرجل الأتقياء. وكما يحدث أحياناً فى وظائف الحجاب للنساء وإطالة اللحى، وليس الجلباب الأبيض، ومسك السبحة للرجال. لذلك الاحتراس من النساء واجب. والمرأة تعشق جلب الأخبار ونقلها وروايتها. فلديها قدر كبير من حب الاستطلاع والثرثرة مثل "أم عبر جلابة الخبر" (٥٢٤). فهى أقرب إلى الكلام منها إلى الصمت، وإلى الإسهاب منها إلى الاختصار، ومن الإيصال منها إلى التعبير مثل أجهزة الإعلام وقنوات الاتصال.

٢ـ الزوجـة.

الزوجة هى الصورة الأكثر شيوعاً وتردداً وتفصيلاً فى الأمثال العامية المصرية[1]. وأعلى الدرجات فى الزواج ذلك الذى يأتى عن حب ووفاق وتآلف بين الرجل والمرأة مثل "إن كان بدك تصون العرض وتلمه جوز البنت للى عينها منه" (٦٢٤). فأساس الزواج هو العواطف والاختيار الحر للمرأة المبنى على الحب وضرورة طاعة الأب وإقراره لهذا الاختيار دون قهر أو إجبار أو بناء على مصلحة أو الزواج من أجل الزواج. وأيضاً "جوزها له، مالها إلا له" (٩٩٦). فالزواج اتفاق حر بين اثنين، ورضا متبادل. وهو الأساس الشرعى للزواج. وأيضاً "العروسة للعريس، والجرى للمتاعيس" (١٨٨٦). فالألفة بين الاثنين هى الأساس وليس الأهل أو المجتمع. وقد يقع الاتفاق أيضاً فى الأسماء مثل "جوزوا رقزوق لظريفة" (٩٩٧). وعلى هذا الأساس تظهر الحمية بين الاثنين وحسن التعامل والتفاهم

---

(١) بالرغم من أن اللفظ العربى الصحيح هو "الزوج" للمرأة والرجل على حد سواء ولكن تم تأنيثه فى اللغة المتداولة للإشارة إلى المرأة واستبقاء اللفظ الصحيح للرجل.

"لقمة الراجل معترة، ماتاكلها إلا المشمرة" (٢٥٣٢). فكلاهما على نفس القدر من الذكاء والسلوك العملى. ولا ريب أن يكون الزواج من نفس الطبقة حتى يكون زواجاً سعيداً حتى ولو كانت الطبقة الدنيا "جوزوا مشكاح لريمة، ما على الاتنين قيمة" (٩٩٩). فالحب قد يكون فى الفقر وقد يكون فى الغنى، أخوة ومحبة فى الطبقة. الفقر يجمع والغنى قد يفرق.

ويقتضى هذا الوفاق التكامل فى الداخل وحسن المظهر فى الخارج. فإن كان الرجل بحراً تكون المرأة جسراً على شاطئيه "إن كان الرجل بحر تكون المرأة جسر" (٦٣٢). إن كان الرجل غضوباً تكون المرأة عاقلة. وإن كان فيضاناً تمنعه من الإغراق وإلحاق الضرر بالغير. والألفة بينهما تمنع من إفشاء أسرارهما إلى الخارج "الراجل ومراته زى القبر وأفعاله" (١٢٧٢). وفى الخير هنا يكون الإعلان، إعلان الرجل عن زينته وجماله للمرأة، بل وإعلان للمرأة وزينتها وجمالها للناس "البس يعجب مراتك، ولبّس مراتك تعجب الناس" (٢٢٨). زينة الرجل لامرأته فى مقابل ما يوحى به الشرع من زينة المرأة لبعلها. وزينة المرأة للناس فى مقابل ما يقرره الشرع أو العادة من الحجاب.

لذلك وجب على الرجل رعايتها واحترامها وتقديرها أمام الناس، وعدم الإضرار بها أو نفى شخصيتها وإرضاءها وحمايتها من الغربة مثل "اللى يقول لمراته يا عورة، تلعب بها الناس الكورة" (٥٠١). فمن لا يحترم زوجته لا يحترمها الناس. والاحترام فى المنزل شرط الاحترام فى المجتمع وأيضاً "اللى يقول لمراته يا هانم، يقابلوها على السلالم" (٥٠٢). فإذا احترم الرجل امرأته احترمها الناس". وأيضاً "إن كان الرجل غول، مايكلش مراته" (٦٣٣) نظراً للحب المتبادل بينهما وإثباتاً لشخصيتهما، من أجل التكافؤ بين الطرفين. والضرر الواقع على المرأة هو فى نفس الوقت ضرر واقع على الرجل "قال جاتك داهية يا مرة، قالت على راسك يا راجل" (٢١٤٩). فالرجل والمرأة متساويان فى المنافع والأضرار، ويحرص كل منهما على الآخر فى السراء والضراء. بل إن موطن الرجل وسكنه هو موطن امرأته وسكنها

"قالوا يا جحا فين بلدك قال اللى مراتى فيها" (٢١٩٧). فنسبة الرجل ليست إلى بلده بل إلى بلد امرأته. ولا يأخذ الرجل امرأته إلا إلى ما يعرف من بلاد حتى لا يخاطر بها "مرتك ماتزورهاش فى البلد اللى ما تعرفهاش" (٢٧٢٢).

ومصير المرأة هو الزواج. المرأة هى أساساً زوجة. وهى التى تجعلها أماً وحماة وضرة وخليلة. لذلك تعلن المرأة عن نفسها، فالزواج حقها "تقعد تحت الحَينيّة، وتقول يامّه مالوش نيّة" (٩٠٠). ويمك أن يكون ذلك مثلاً على الحياء والتظاهر بغير الحقيقة. وكذلك نفس الشئ بالنسبة للرجل. فمصيره المرأة. وحياة العازب حياة جحيم. يتمنى الزواج بقلبه إن استعصت الظروف. ويتوق لسماع الحديث عن الزواج ويستعذ به تعويضاً له عما يفقده "اركب حمارة العازب وقدِّته" (١٠٧). ويتضمن المثل صورة الركوب، ركوب الحمارة بدلاً من مباشرة المرأة. أما العانس فلا مكان لها إلا بيت الأب مادامت لا تخرج منه إلى بيت الزوج "البايرة أولى ببيت أبوها" (٧٤٢)، وليس فى الطريق.

لذلك تحرص المرأة على مكانتها كزوجة. فلا بديل عن الزوج عند الأب يحضر الأب فى غياب الزوج، ويحضر الزوج حتى ولو حضر الأب. والعيش مع الزوج حتى ولو كانت حياة جهنم خير من العيش مع الأب حتى ولو كانت حياة جنة "جهنم جوزى، ولا جنة أبويا" (٩٧٦). وفى صيغة أخرى "نار جوزى، ولا جنة أبويا" (٢٩٢٠). فلا غناء عن الرجل. وإذا كان على المرأة أن تستظل بما يحميها فالأفضل "ضل راجل ولا ضل حيطة" (١٧٦٩). وعلى المرأة أن تصبر على الرجل حتى ولو أساء الرجل معاملتها. فليس لهَا إلا هو حتى يعمر بيتها، "حُرة صبرت فى بيتها عمرت" (١٠٤٩) وحتى لا تخرب بيتها بأيديها. فأذى الرجل طارئ وليس دائماً. والمهم لها الرجل فى حد ذاته وليس بالضرورة غناه أو مكانته أو قدره. فالرجل فى النهاية هو الرجل "أقل الرجال يِغْنى النساء" (١٩٥). فالزواج إذن هو مصير المرأة وأن تصبح زوجة حتى يخلو البال ويتغير الحال، "لا اتجوزت، ولا خلى بالى، ولا أنا فضلت على حالى" (٢٤٦٨).

وتتعرض عديد من الأمثلة لكيفية اختيار الزوجة. لجسدها وجمالها أو لحسبها ونسبها. وما هي مواصفات الرجل وشروطه أيضاً. غناه وماله أو قدرته ورجولته؟ قد يكون اختيار الزوجة لبدانتها "الراجل زى الجزار مايحبش إلا السمينة" (١٢٧٠) طبقاً لمقاييس الجمال العربى الموروث، وتشبيه المرأة بالظبية. وبهذا المعنى تتساوى النساء. فلكل امرأة جسدها الذى يعشقه الرجل "العاقلة والمجنونة عن الراجل بالمونة" (١٨٤٦). المرأة كائن بيولوجى حى، جسد يطعم ويلتذ. والقطط بالليل كلها سوداء. وقد يذهب من يخطب امرأة لآخر ثم يخطبها لنفسه لأنها أعجبته "راح يخطبها له اجوزها" (١٢٧٩)، بعيداً عن أخلاق الأثرة والغيرية وتحقيقاً لإطلاق الإيثار والأنانية. أما من جانب الرجل فإنه قد يظن أن المال يجعله قادراً على حب بنت السلطان، "بفلوسك، بنت السلطان عروسك" (٨٠٥). ولكن المال له حدود، والطبقات الاجتماعية لا يمكن اختراقها "لو كان الحب بالخاطر، كنت حبيت بنت السلطان" (٢٥٥٢). ويبدو تناقض المثلين لصحة كل منهما فى موقفه الخاص، وتعبيره عن حالتين واقعتين وإن كانت متضادتين، فالحياة ميدان التضاد.

وبالرغم من هذه الصورة الإيجابية للمرأة كزوجة تبدو بعض الصور السلبية الأخرى ضد الزواج وتفضيل العزوبية من جانب الرجل. فقد تكون حاجة الزوجة إلى رجل أكثر من حاجة الرجل إلى زوجة. لذلك قيل "امشى فى جنازة، ولا تمشى فى جوازة" (٥٣٤). وكأن الزواج أكثر رهبة من الموت وذلك لصعوبة المصالحة بين الطرفين. ويكون النقد هنا ضد الزواج كمؤسسة اجتماعية وليس ضد المرأة فى حد ذاتها أو ضد الرجل من حيث هو الرجل. وأيضاً "العزوبية، ولا الجوازة المرة" (١٨٩٤). كما قال كيركجارد فيما بعد "أفضل الشنق على الزواج التعيس". وفى هذه الحالة السلبية قد يتسلط الرجل لأنه يلغى المؤسسة، ويرفض المشاركة، وينفى وجود الآخر نفسياً مثل "الراجل ابن الراجل، اللى عمره ما يشاور مراته" (١٢٦٩). وتقابل النساء الرفض بالرفض، والعبودية للرجل بالرغبة فى التحرر منه "إيه يحرر النساء، قال بُعد الرجال عنهم" (٧٢٨). وهو تناقض آخر بين حياة الزوجية

وحياة العزوبية عند الطرفين.

ونظراً لأهمية المرأة كزوجة فى عشرات الأمثلة العامية إلا أن المرأة المطلقة تكاد تغيب. فالزواج أبدى، لدرجة أن الطلاق يُؤخذ وكأنه مجرد علامة على سلطة الرجل المزيفة، وكل من يريد أن يستأسد أو يظهر سلطة ليسبت له، "بقى للشخرم مخرم، وبقى للقرد زناق، وبقى له مرة يحلف عليها بالطلاق" (٨١٢). فالطلاق من جانب الرجل وسيلة لإثبات الرجولة المفتعلة، ورفع الوضيع إلى درجة أعلى. كما يدين المثل العامى "التعليق" كما أدانه الشَرح "زى الحرمة المفارقة، لا هى مطلقة ولا هى معلقة" (١٤٠٨). وهى المرأة التى تهجر زوجها فلا هى مطلقة ولا هى قد علقها زوجها. وقد قرر الشرع "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان". كما نهى عن النشوز أى عصيان المرأة للرجل، والتعليق، هجر الرجل للمرأة، "ولا تذروها كالمعلقة".

٤ـ الضرة والخليلة.

ونظراً لوجود تعدد الزوجات كموروث شعبى أقره الشرع فى حدود وبشروط فقد عبرت بعض الأمثال العامية عن صورة المرأة كضرة. وهى فى الغالب من طرف الزوجة الأولى التى تدافع عن وضعها ومكانتها وحقها ضد الزوجة الثانية. فالضرة هى الزوجة الثانية وليست الأولى، الحبيب الأول[1]. كما تعبر بعض الأمثال الأخرى عن فضل الضرة على الزوجة الأولى وتحميسها لها للتجمل والتزين من أجل الدخول فى مناقشة مع الغريم الجديد حفاظاً على الرجل. والرجل هو السعيد فى كلتا الحالتين، "جوز الاثنين عريس كل ليلة" (٩٨٥). فكلاهما يتباريان فى إرضائه، ويتنافسان فى خطب وده، وإدخال السرور والبهجة عليه. وأيضاً "الضرة تعدل القصَبَة" (١٢٢٣). أى تجعل الزوجة الأولى متجملة تعدل لباسها وتحسن وضع زينتها. أما الرجل الذى يتزوج اثنتين فهو إما قادر وإما فاجر "اللى يتجوز اتنين يا

(١) يكتبها أحمد تيمور باشا بالدال "الدُرّة" وهى أقرب إلى الضاد "الضرة".

قادر يا فاجر" (٤٣٨). فهو إما قادر جنسياً ومالياً وعاطفياً على التوفيق بينهما وإما يكون فاجراً ظالماً. فتعدد الزوجات مشروطَ بالعدل كما أقر الشرع. والعدل هو القدرة العامة التى تشمل الإنفاق، والإشباع والرعاية المتساوية.

ومع ذلك هناك عدة أمثال عامية على لسان الزوجة الأولى تبين مضار الضرة وعيوب تعدد الزوجات مثل "تاخدى جوزى واتغِيرى، ماتخيلى" (٨٦). فعادة ما تكون الضرة إحدى معارف الزوجة الأولى، قريبة أو صديقة أو جارة التى تتردد على المنزل أو يتردد الزوج عليها فيحدث الانسجام، وحسد المرأة الثانية للأولى ورغبتها فى الاستيلاء على زوجها، فمصلحتها أولى من مصلحة غيرها. وهنا تصبح الزوجة الأولى "يا واخده جوز المرة، يا مسخرة" (٣١٩). وأحياناً تشعر أنها لا حيلة لها، مغلوبة على أمرها نظراً لأنه حق الرجل "يا ميلتى، جاتنى ضرتى" (٣٧١٢). وأحياناً يقال مجازاً على تقليد البنت لأمها. ومع ذلك، ورعاية للمؤسسة "الضرة مرة، ولو كانت حلق جرة" (١٢٢٤). حتى ولو كانت الضرة أقل قيمة من الزوجة الأولى وحتى لو كان فيها الإشباع الجنسى والعاطفى للرجل ورى لظمئه. ومهما حاول الزوج العدل بينهما فإن العداوة بين الاثنتين تظل قائمة فى الصدور "الضرة ما تحب لضرتها إلا المصيبة وقطع جرتها" (١٢٢٣).

وهناك صورة المرأة الخليلة وهى صورة إيجابية على عكس صورة الضرة السلبية أو صورة المطلقة. فالمرأة تريد الجنس بصرف النظر عن صورته الشرعية. ولا فرق فى إشباعها بين رجل ورجل، بين رجل من الترك ورجل من المغاربة "راحت من الغُز هاربة قابلوها المغاربة" (١٢٨٢). والجنس من أقوى الدوافع لديها حتى ولو ذهبت لأخذ الثأر من قاتل أبيها فقد تعود حاملاً منه وكما صور طه حسين فى دعاء الكروان، التى ذهبت للانتقام لأختها فعادت مكتوية بنار الحب "راحت تاخد بتار أبوها رجعت حبلة" (١٢٨١). والرجل أيضاً يريد الجنس بصرف النظر عن الصورة الشرعية له. وهو ما يعرف باسم الخيانة الزوجية. فالرجل لا أمان له "يا مأمنة للرجال يا مأمنة للمية فى الغربال" (٣٠٩٥). وقد تشعر المرأة بذلك،

بعلاقات زوجها مع غيرها. فتدفعها الغيرة إلى المعاملة بالمثل انتقاماً منه فى نفسها "زانى ما يأمن على مراته" (١٣٣٦). فالطبيعة البشرية واحدة. والأسباب التى قد تدفع الرجل إلى اتخاذ الخليلة قد تدفع المرأة أيضاً إلى اتخاذ الخليل.

وقد تكفى هذه الأسباب فى غياب الحب بين الزوجين، حب الرجل لزوجته "اللى تتغير محبته تتغير مخدته" (٢٥٣). وقد يكون السبب من جانب المرأة ضعف شخصية الرجل فيشدها رجل آخر قوى الشخصية "جوزى ماحكمنى، دار عشيقى وراى بالنبوت" (٩٨٨). فالمرأة لا تحب إلا الزوج "الحمش". وقد يشعر الرجل بالملل من الحياة الزوجية وبطول الألفة والتكرار وتعرضه للإغراءات الوقتية فى مجال العمل أو الحياة العامة "ألف رفيقة ولا لزيقة" (٢٣٤). وهو ما يعارض الشرع الذى يفضل شكل الارتباط على جوهرى ودوافعه.

٥ـ الأم.

والصورة التالية فى الأهمية بعد الزوجة هى صورة الأم. فالحمل طبيعى فى مرحلة الشباب ويستحيل فى مرحلة الشيخوخة "جابوا الخبر من أبو زعبل إن العجائز تحبل" (٩٢٢). فحمل العجائز نموذج الخبر الكاذب. وتبدأ صورة الأم بالتى تعد ابنتها للعرس أى للأمومة. فتكون يوم العرس لا شأن لها بإتمام الزفاف ومع ذلك مشغولة فى استقبال المهنئين حتى أصبحت مثلاً بالخالى المشغول "زى أم العروسة فاضية ومشبوكة" (١٣٧١).

وتحن الأم على أولادها. قد تغضب منهم وتدعى عليهم ولكنها تكره أن يؤمن على دعواتها الآخرون لأنها دعوات باللسان وليست من القلب وقد يكون الآخرون أعداء يتمنون وقوع الدعوات من القلب. "ادعى على ولدى واكره من يقول آمين" (٨٩). غضب الأم على أولاها مقرون بالرحمة والشفقة، مجرد تعبير وقتى لا وجود له فى الواقع.

والأم هى أقدر البشر على فهم لغة أبنائها سواء منذ مرحلة الصياح الأولى

حتى مرحلة التمرد الأخير "أم الأخرس تعرف بُلغَى ابنها" (٥٢٠). وهى قادرة حتى على معرفة لغة ابنها الأخرس بالإشارة والرمز نظراً للعلاقة القلبية الوطيدة بين الأم وأبنائها، وأيضاً "أم الأعمى أخبر رقاده" (٥٢١). فصلة الرحم أداة للتفاهم ووسيلة للتواصل بين الأم وأولادها.

وقد تلد الأم من هو أفضل منها ذكاء "أم بربور تجيب الشاب الغندور" (٥٢٢). فالإرث نحو الأفضل وليس فقد بالمطابقة والمساواة لكن تظل الطبقة لا تتغير بين الأم وأولادها مثل "أمه عياشة وعامل باشا" (٥٣٧). فالطبقة هى التى تحدد قمية الأم وأولادها وخروج الأبناء عن طبقة الآباء رذيلة مستهجنة.

ولما كانت الأم ليست بمفردها فى علاقتها بالأبناء يدخل الأب فى الصورة معها فى علاقة عكسية: حنان الأم وقسوة الأب مثل "الأم تعشعش، والأب يطفّش" (٥٢٣). فالأم تدرك قيمة حياة الأسرة أكثر من الأب. وهى المسئولة عن الجماعة والترابط والتراحم داخل الأسرة. الأم شعور جمعى، والأب شعور فردى. ولو ساءت علاقة الأم مع الأب فإنها تعود إلى الأولاد. "أم القعود فى البيت تعود" (٥٢٥). ويصبح الأولاد دعامة الأسرة. يتحول الفرع إلى أصل، والأصل إلى فرع. بل إذا فشل زواج البنت فإنها تعود إلى بيت الأم "جوزتها تتاخر راحت وجابت لاخر" (٩٩٤). وبدلاً من أن يخف حملها بواحدة يزيد باثنين، هى وزوجها، أو بأربعة، هى وزوجها وولديها "جوزت بنتى اقعد فى دارها جاتنى وأربعة وراها" فالأم تود أن تعيش فى منزل ابنتها الأرحب والأوسع والأكثر راحة. فالبنت بمثابة الزوج الثانى للأم وربما الزوج الأول فى حالة كبر السن.

وقد يكون سر الأم مع البنت أكثر من سرها مع زوجها. وقد يكون سر البنت مع الأم أكثر من سرها مع زوجها. ولكن يفشل الزواج وتعود البنت وأولادها إلى حضن الأم. وتضيق سبل الحياة بالرجل فيعود مع زوجته وأولاده إلى بيت الأم التى تحن على البنت وأحفادها أفضل من أن يعود إلى بيت الأب الذى يعتبر امرأة ابنته وأحفاده غرباء عنه.

وتنعكس علاقة الأم والأب على الأبناء فى وحدة عضوية هى الأسرة. فإذا عشق الأب غير الأم، وغارت الأم، تحتار البنت أى صف تأخذ؟ "الأب عاشق، والأم غيرانه، والبنت فى البيت حيرانة" (٢٠). وإذا كان الأب والأم غير محمودى السيرة يكون الأبناء مثلهما، فالإناء ينضح بما علق "أبوك البصل، وأمك التوم، منين لك الريحة الطيبة يا مشوم" (٤١). وهما اللذان يحسنان التربية مثل الترك مما يدل على صورة التركى فى الحزم والشدة "لولا أمك وأبوك لأقول الغُز ربوك" (٢٥٦١). ويرمز إلى حسن التربية ببياض الوجه وسوئها بسواد الوجه. والأتراك بيض الوجوه حسنو التربية.

٦ـ البنت والأخت

وكما توجد صورة الأم توجد صورة البنت والابن ولكن صورة البنت أكثر مما يدل على ارتباط الأم بالبنت، والبنت بالأم وربما أكثر من ارتباط الأب بالبنت أو البنت بالأب أو الأب بالابن أو الابن بالأب. وأكثر الأمثال فى علاقة البنت بالأم ومدى القرب بينهما لدرجة الوراثة فى الأخلاق والسلوك والعادات. فالبنت نسخة من الأم طبق الأصل "اكفى القدرة على فمها، البنت تطلع لامها" (٢٠٨). تنشأ البنت على ما تنشؤها عليه الأم. وأيضاً "بنت الحراثه تطلع دراسة" (٨٢٩). والأم تحرث الأرض والبنت تدرس الغلال، وكلاهما يعملان بالزراعة. وأيضاً "بنت الفارة حفارة" (٨٣٢). الأم تعترض كالفار والابنة تحفر مثله. وقد ينطبق المثل أيضاً على الابن والأب مثل "ابن الوز عوام". وقد تأخذ العمة مكان الأم، أى الأم من جهة الأب، ليس أم الأب بل أخت الأب التى تربت مثله على نفس الأم، وتكون المشابهة بين البنت والعمة "البنت لعمتها" (٨٣٣). ويُعمم المثل على الابن فى "الولد لخاله" من ناحية أخ الأم على التبادل مع أخت الأب، العمة بالنسبة للبنت.

ومصير البنت كمصير الأم، الزواج، وإخلاء المكان وشغر مكان آخر "البنات مربطهن خالى" (٨٢٧). والأفضل الانتقال إلى مكان قريب حتى يسهل نداؤها وقت الحاجة إليها "جوزها بديك، وناديها تجيك" (٩٩٥). فقرب المكان أحد

شـروط السـكن الجديـد حتـى ولـو كـان الـزوج فقيـراً ممـا يجعـل كثيـراً مـن الأسـر المصرية تتردد الان فى زواج بناتها من المهاجرين عبر البحار والمحيطات، ويعـم الحـزن الفـرح، ويطفـى صـوت البكـاء علـى الزغاريـد. وزواج البنـت مقـدم علـى زواج الابن. وتأخير زواج البنت قبيح فى حين أن تأخير زواج الابن لا ضرر منه. "اخطب لبنتك قبل ما تخطب لابنك" (٨٣). فالبنت تعنس مبكراً والابن لا يعنس إلا متأخراً.

والبنـت أيضـاً مثـل الأم بنـت طبقتها الاجتماعيـة مثـل "بنـت الأكـابر غاليـة ولا تكون جارية" (٧٢٨). فالسيد لا يكون عبداً. ويسـهل تلبيـة حاجـات البنـت الغنيـة مثل "بنت السايغ اشتهت على أبوها مزتقة (قلادة)" (٨٣١). وهـو أمـر ميسـور. وقد يعمم المثل على الابن مع الأب فى "ابن السايغ اشتهى على أبوه خاتم".

والأم ولادة. وطالمـا أن هنـاك ولادة، فـلا يوجـد شـاطر علـى الأرض لأن المسـتقبل أكثـر غنـى مـن الماضـى والحاضـر، والإمكـان أكثـر ثـراء وغنـى مـن الواقـع "طول ما الوَلاَدَة بتولد ما على الدنيا شاطر" (١٨١٥).

ومع ذلك قد يحدث بعض عدم الوفاء من البنت تجاه الأم، عندما تحـاول أن تقـوم بتعليمها فالجيـل الجديـد أكثـر علمـاً مـن الجيـل القـديم "الحوليـة علمـت أمـع الرعية" (١١٠٦). وفى صيغة أخرى "البدرية علمت أمها الرعية" (٧٦٧). وقـد يـتم تعميم ذلـك أيضـاً علـى الابـن وعـدم وفائـه للأم "ياما جاب الغراب لامه" (٣٠٩٧)، وذلك بالتجاهل والإهمال فى كبر السن وبعد الاسـتقلال عنهما فـى أسـرته الجديـدة. وقـد يُعمـم ذلـك علـى الأب أيضـاً "اللـى مـا يعـرف أبـوه ابـن حـرام" مـن أجـل البـر بالوالدين. وهو ما ينفق مع وصايا الشرع.

وصورة الأخت أقل تكراراً من صورة الابنة. ولكنها تظهر فى علاقتها بصـورة الأخ. فسلوك الأخت ينعكس على سلوك الأخ مثل "أختـه فـى الخمـارة وعامـل أمـارة" (٧٩). ثم تبرز قيمة الأخ المطلقة. إذ يمكـن تعـويض الـزوج بـزوج آخـر، وتعـويض الابن بابن آخر، ولا يمكـن تعـويض الأخ بـأخ آخـر "الجـوز موجـود، والابـن مولـود، والأخ مفقود" (٩٨٧).

٧ـ الحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم.

والأمثلة على الكراهية المتبادلة بين الحماة وزوجة الابن أكثر من الأمثلة التى تدل على الكراهية المتبادلة بين الحماة وزوج البنت. فحماة البنت تعتبر زوجة الابن قد خطفت ابنها منها. فى حين أن حماة الابن سعيدة "بتستيت" ابنتها لها. ففى الحالة الأولى، كراهية الأم لامرأة الابن يقال "عرق جنب ودنهم مايحبش مراة ابنهم" (١٨٨٣). فكراهية الحماة لامرأة الابن شئ طبيعى فى التكوين الفزيولوجى، فى عرق وراء الأذن، وهى منطقة حساسة تحفظ التوازن. والحماة نفسها كانت فى يوم من الأيام كنة أى زوجة ابن عانت من كراهية حماتها لها، أم زوجها. ولكنها تكيل بمكيالين. إذا كبرت مارست نفس الدور وكرهت زوجة ابنها "قالوا يا حما ماكنتيش كنة، قالت كنت كنة ونسيت" (٣٢٠٢). فيتغير السلوك لتغير المواقف.

ومعظم الأمثلة على لسان الزوج ضد حماته وكما هو الحال فى بعض الأفلام المصرية الضاحكة التى تسخر من الحماة (مارى منيب) مثل "بيض الفرخة موش لقيه، وجوز البنت مش خَبَيَّة" (٨٥١). فمن الطبيعى عدم محبة زوج الابنة لحماته نظراً لتدخلها فى شئونه. وأيضاً "الميه والنار، ولا حماتى فى الدار". فالحرق والغرق أهون من الحماة فى المنزل. ومثل "وفرى نفسك يا حماتى، مالى إلا مراتى" (٣٠٠٨). فالحماة زائلة والزوجة باقية، جسدياً ومعنوياً.

وهناك صورة سلبية أخرى للمرأة باعتبارها امرأة الأب. فامرأة الأب بطبيعتها لا تحب أولاد زوجها من زيجاته السابقة سواء كان مطلقاً أم أرملاً. "قالوا يا جحا مراة ابوك تحبك، قال هى اتجننت؟" (٢٢٠٠)، على عكس ما يقال من أن البنوة بالتربية وليست بالولادة كما صور برشت والمدرسة الاجتماعية فى التربية. وأيضاً "مراة الأب سخطة من الرب" ولعنة على أولاد زوجها. ونادراً ما يحدث العكس.

أما بالنسبة لزوج الأم فالصورة متناقضة. أحياناً يخضع الابن لسيده الجديد الذى هو بمثابة أبيه، ويطيعه ولو نفاقاً حتى لا يعايه "اللى يجَوز أمى، اقول له يا عمى" (٤٣٩). فزوج الأم فى منزلة العم. وقد تكون الأم أم الأم أو الجدة وفى هذه

الحالة يكون له نفس المنزلة إلى للأب طاللى يجوز ستى، اقول له يا سيدى" (٤٤٠). ولكن زوج الأم لا يبادله النفاق بالنفاق. فهو الأقوى، لا يهتم بأمر الابن قدر اهتمامه بأمر الأم وهى زوجته الجديدة. فنشأت صورة زوج الأم الذى يهمل شئون الابن من زوجته مثل "حاجة ماتهمك وهى عليها جوز امك" (١٠١٠).

٨ـ القريبة والجارة.

والقريبة والجارة لكل منهما صورتان: إيجابية وسلبية. فالزواج من القريبة فضيلة. ومن هنا نشأ تقليد الزواج من أولاد وبنات العمومة "آخد ابن عمى واتغطى بكمى" (١). لذلك يُفضل الزواج من الأقرباء حتى ولو كانوا فقراء، وزواج المرأة من ابن عمها حتى ولو لم يكن لديه ما تغطى به نفسها. وأيضاً "نار القريب ولا جنة الغريب". فالقريب يصون، والغريب يخون.

وليست القريبة فقط هى المطلوبة للزواج بل القريبة حين تزور القريبة بفرح وسرور صلة للرحم "اللى لها طرحة تخشى بفرحة" (٣٤٠). ويعم الفرح إذا كانت القريبة للزوجة ومن طرفها. أما إذا كانت القريبة للزوج فإن الفرحة تكون أقل. وقد تكون القريبة رمزاً للعشيرة كلها وللتواصل بين الأرحام. "اللى ماتت عشريته، يا حيرته" (٣٤١). ويكون كما هو الحال فى التصور الشعبى مقطوعاً من شجرة، وحدانياً. ويحاول هذا الوحيد أن يجد بديلاً عن العشيرة فى الخيل طبقاً لصورة الحصاة فى الذهن الشعبى، الصداقة والوفاء والعرفان بالجميل، "ما التقى له عيله جاب له خيلة" (٢٥٨٠). فالخيل بديل عن البشر، وصداقة الحيوان تعويض عن فقدها عند الإنسان.

وللقرابة أيضاً صورة سلبية. فتفضل المرأة الغريبة على المرأة القريبة، "بارك الله فى المرأة الغريبة والزرعة القريبة" (٧٢٨). وهنا تبدو الزراعة القريبة أكثر قيمة من المرأة القريبة. وأيضاً "خد من الزرايب ولا تاخد من القرايب" أو "الدخان القريب يعمى" أو "إن كان لك قريب لا تشاركه ولا تناسبه". فالبعد عن القرايب

غنيمة. فكل قريب باسم القرابة وصلة الرحم يريد استغلال قريبه. وباسم القرابة يتدخل الأقرباء فى حياة الزوج والزوجة حتى تفسد العلاقة بينهما. ومازالت عادة الريف الزواج من الأقارب بالرغم من عدم تفضيل الشرع ذلك رعاية للصحة وتقوية للنسل، وهو ما يتفق مع علم الطب الحديث. وكثيراً ما يحاول الأقرباء تحت ستار القرابة، الإيذاء والإفساد. "يا خالتى خلخلينى، ودخان بيتك عامينى" (٣٠٥٤).

أما الجارة فلها صورة إيجابية فى مدى مساعدتها للجارة نفعها لها نفسياً وبدنياً، معنوياً ومادياً. "لولا جارتى لانفقعت مرارتى" (٢٥٦٢)، وفى صيغة أخرى "لولاكى يا جارتى كانت طقت مرارتى". فالجارة كاتمة سر الجدارة والأمينة عليه. وقد تقص عليها ما لا تقصه على زوجها وأولادها. فالجارة أداة تنفيس، وطرف محاور، وناصح أمين.

وفى نفس الوقت للجارة صورة سلبية حين تحسد الجارة، "حسدتنى يا جارتى على طول رجْلِيَه" (١٠٥٦). بل إنه الحسد على ما لا يحسد عليه مثل طول الرجلين الذى هو أقرب إلى القبح منه إلى الجمال. وقد تكون الجارة بذيئة القول، سليطة اللسان كما يبدو ذلك فى الأفلام المصرية فى الشجار بين الجارة والجارة، "الغجرية ست جيرانها" (٢٠٤٢)، وهى المرأة فتوة الحارة.

٩ـ المرأة العاملة.

واضح أن صور المرأة فى الأمثال العامية: الأنثى، والزوجة، والضرة، والخليلة، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم هى كلها صور للمرأة فى المنزل للإنجاب. فأين صورة المرأة العاملة خارج المنزل؟ هناك صورة للمرأة العاملة داخل المنزل مثل الجارية التى تعمل فى الطبخ. وفى هذه الحالة ما عليها إلا الطبخ والتكلفة من سيد المنزل. ومقدار ما تطبخه ونوعه متوقف على مقدار التكلفة "اطبخى يا جارية، كلِّف يا سيد" (١٥٠). وقد يكون المثل على وجه العموم متجاوزاً عمل المرأة كجارية بالمنزل. والجارية لا تخدم إلا السيد، ولا تخدم

جارية مثلها، "جارية تخدم جارية، قال دى داهية عالية" (٩٣٣). وقد يكون للمثل معنى عام وهو التساوى فى الخطوط وعدم التساوى فى المصير. وصورة الجارية مرتبطة بالمجتمع العربى القديم. وهناك صورة الشحاته التى مهما اغتنت فإنها تكثر ما تغتنى وتظل شحاته تشحذ من ستها "جوزوا شحاتة تنتعنى، حطت لقمة فى الطاقة، وقالت: يا ستى حسنة" (٩٩٨). فالطبع غلاب. وإذا تزوجت الشحاته كى تعنى فإنها تظل تشحذ لتعودها على الشحاذة. والشحاذة عمل غير منتج، تسول يعتمد على إحسان الغير.

ويبدو أن ما يمنع المرأة من العمل طبقاً للمثال العامية هو شئ يتعلق بشخصيتها مثل الكيد و"الخيانة". فمن طبيعة المرة الكيد "كيد النساء غلب كيد الرجال" (٢٤٦٧). وهو عند الرجال أيضاً ولكنه عند النساء أعظم. وكما يُذكر تهكماً وسخرية أن الكيد أيضاً مذكور فى القرآن "إن كيدهن عظيم" مثال ما فعلته امرأة العزيز مع يوسف. أما صورة "الخايبة" فتجعل المرأة غير صالحة للشئ ولا حتى التدبير للمستقبل مثل "وبقى يا خايبة للغايبة" (١٢١٤). لذلك يدعوها المثل إلى التدبير والتفكير فى المستقبل حتى تخرج عن التركيز والإغراق فى الحاضر.

إن أقصى ما تستطيع المرأة عمله هو داخل المنزل، الكنس، والطجن، وتربية الطيور. أما العمل المنتج مثل النجارة وباقى الأعمال اليدوية فهى ليست قادرة عليه. فالعمل خارج المنزل يحط من قيمة المرأة، "اللى تخرج من دارها يتقل مقدارها" (٢٥٩). وهو ما يتفق مع الشرع فى دعوتها إلى المكوث بالمنزل "وقرن فى بيوتكن". بل إن الكنس داخل المنزل قد تتركه المرأة لخادمة أو الجارية، وتؤجر عمل الآخرين بدلاً من أن تقوم هى بنفسها به" بيّن للرعنة بيت وهى تكنسه، وأن ما تكنسه تكرى عليه" (٨٦٥). فالمرأة لأعمال المنزل وهى أقرب إلى الرعونة منها إلى الذكاء. وأقصى ما يصل إليه ذكاؤها هو تأجير الآخرين.

والطحين أيضاً عمل للمرأة داخل المنزل. وقد تتنازل عنه وتؤجر من يقوم به أو تذهب هى لتطحن عند الآخرين. "قالوا يا جحا فين مراتك؟ قال: بتطحن

بالكرا. ومحطينك؟ قال: كريت عليه! قالوا: كنت خلى مراتك تطحنه" (٢١٩٨). وهو مثال على خلط الأمور واضطرابها وسوء التدبير. تعمل المرأة كأجير لتطحن عند الآخرين ثم تؤجر من يطحن لها طحينها. فما تكسبه من طحنها تدفعه أجر من يطحن لها. فلا هى وبرت منزلها ولا هى كسبت رزقها. فإذا ما ربت المرأة العجول فإن هذه العجول لن تكون قادرة على الحرث لعدم حسن المرأة التربية، "عمر النسا ما تربى عجل ويحرت" (١٩٦١).

وأخيراً لا تستطيع المرأة أن تتعلم أية حرفة مثل النجارة لما بها من نقر بالقادوم و"الشاكوش" ونشارة بالمنشار "لولا النقر والنشارة، كانت النسوان اتعلمت النجارة" (٢٥٧١). فالمرأة لا تقدر على الأعمال الدقيقة أو الصاخبة كما هو الحال فى المصانع"[1].

هذه هى صور المرأة المتعددة فى الأمثال العامية المصرية. وربما تعبر عن أوضاع المرأة فى المجتمعات التقليدية القديمة. ومازالت مؤثرة كثقافة شعبية فى المجتمعات المعاصرة تعوق حركات التغير الاجتماعى باسم الحداثة المنقولة دون أن تبدأ بإعادة بناء الثقافة الشعبية كما جسدتها الأمثال العامية. وأن إفراز المجتمعات المعاصرة أمثالاً عامية جديدة تعبر عن صورة المرأة الجديدة وأوضاعها الحالية وفى مقدمتها المرأة العاملة لتحتاج إلى وقت طويل لإبداعها ثم لاختزانها فى الذاكرة الجمعية ثم لنقلها وروايتها عبر الأجيال، ثم لتأثيرها فى سلوك الناس. فتتفاعل مع الأمثال العامية القديمة وتتغلب عليها وتزيحها، مادامت المجتمعات المعاصرة مازالت تراثية تستشهد بالنصوص كمصدر سلطة وتشريع.

---

(١) مثل هذه الأمثال العامية السلبية وما يقابلها من أحاديث موضوعة تسميها فاطمة المرنيسى Misogenique أى الأقوال المعادية للمرأة.

الفصل الرابع

الإسلام السياسي

- الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة.
- الدين والشرعية السياسية.
- المؤسسات والحركات الدينية فى مصر.
- الإحياء الدينى: كيف نخدم التقدم حقا؟
- مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية.

الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة

١ـ الجذور القديمة للإسلام السياسى؟

ليس الدين فقط مجرد تغير نظرى فى رؤية العالم، أن هذا العالم أتى من لاشىء وينتهى كما أتى، وأن الإنسان فيه مجرد عابر سبيل يعمل فيه ويجازى فى النهاية قدر الأعمال، وأن وراء هذا العالم المرئى هناك عالم آخر غير مرئى يتجلى فى العالم المرئى ويتحكم فيه.

وليس هو مجموعة من الممارسات فى طقوس وشعائر فردية وجماعية، رمزية الدلالة لحماية الإنسان من أخطار البيئة وقى الطبيعة وشرار الحيوانات حتى يطمئن الإنسان على حياته، ويعيش فى سلام وأمان.

وليس مجموعة من المؤسسات السلطوية لرجال الدين يقومون عليه، يحددون شرائعه وطقوسه، ويعملون كوسائط بين عالم البشر وعالم الآلهة، ولهم قدرات بشرية إلهية فى آن واحد، أقرب إلى المقدس منهم إلى الدنيوى. وتصل ألقاب البعض منهم إلى أبناء الله وأرواح الله وكلمات الله.

وليس انعزالاً عن العالم، والعيش فى مغارات وكهوف، أمام ألسنة النيران

(*) ندوة "الحركات الإسلامية السياسة المعاصرة وأثرها فى الاستقرار السياسى فى العالم العربى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبى، الإمارات العربية المتحدة ٢٧-٢٨ مايو ٢٠٠١.

ودخان البخور وروائح العطور وإصدار الترانيم واستدعاء الأرواح الطيبة وطرد الأرواح الشريرة وعلاج المرضى واستبدال العالم الروحى بالعالم المادى.

كان الدين باستمرار وسيلة للتغير الاجتماعى والسياسى والثقافى، حركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة فى المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان، ونمرود وهامان وأبوجهل وأبولهب وأشراف مكة الذين اتهموا الرسول بتأليب العبيد عليهم.

كان أداة لتحرير شعوب بأكملها مثل تحرير اليهود من قبضة فرعون بقيادة موسى، وخروج إبراهيم وأهله من شمال العراق إلى الحجاز، هرباً من عبدة الأصنام، وتأسيس قواعد لبيت جديد من بيوت الله ليذكر فيها اسمه بدلاً من عبادة الأصنام، كان وسيلة لتجميع القبائل المتفرقة المتناحرة مثل القبائل العربية، وتأليف القلوب، مثل المؤاخاة بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار ﴿لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾، وتجميع القبائل لحمل الحجر الأسود الذى وضعه الرسول فى عباءته، كل قبيلة تمسك بطرف منها، استمساكاً ﴿بالعروة الوثقى لا انفصام لها﴾. فوحدة الأمة انعكاس لوحدة الألوهية.

كان وسيلة لتوحيد الأوطان، وتوحيد الثقافات كما كان الحال فى شبه الجزيرة العربية، توحيد الحنفاء واليهودية والنصرانية وثقافة الشعر خاصة سجع الكهان وشعراء النصارى وشعراء الصعاليك، وثقافة الأمثال الشعبية العربية التى حملت القيم العربية المتواصلة فى قيم الإسلام مثل كرم الضيف، ونجدة المظلوم، وإيواء الغريب، والوفاء بالعهد والثقافة السياسية المتمثلة فى حلف الفضول وصلح الحديبية والاعتراف بها جميعاً ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾، وبتعدد مناهجها وأعرافها وعاداتها ﴿لكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾.

كان وسيلة للتحرر الثقافى، تحرير آدم من الغواية، وتحرير ابن نوح من الحكم على الظواهر الطبيعية بالعلل الطبيعية وحدها، الجبل الذى يعصم من الماء ساعة الفيضان، وتحرير عيسى بنى إسرائيل من طغيان الكهنة وعبدة القانون، ومن

تحويل المعبد إلى تجارة، وتأسيس عهد جديد يقوم على المحبة والطاعة بدلاً من العهد القديم الذى يقوم على الاختيار والاختصاص، وتحرير الرومان من القوة العضلية إلى القوة الفعلية، ومن معالجة الأبدان إلى معالجة النفوس.

فكل إدعاء بأن لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلط أى حركة معارضة باسم الدين تقضى عليه، وعزل السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسى ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة لشريعة أو قانون. فهو قول سياسى أيضاً على نحو سلبى ضد الصلة الطبيعية بين الدين والسياسة، الدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه. فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين كما تريد العلمانية المعاصرة هو فعل دينى سياسى فى آن واحد على نحو سلبى كذلك، السياسى الذى يريد أن ينفرد بالحكم دون مزاحمة الدينى له كما هو الحال فى بعض النظم العربية المعاصرة. والدينى الذى يريد إقصاء السياسى إنما يريد جعل الدين حكراً عليه، عالماً مغلق له ملكوته الخاصة دون أن ينافس فيه رجال السياسة.

لقد نشأت العلوم الإسلامية كلها نشأة سياسية اجتماعية فى بيئة سياسية تتحول فيها القبيلة إلى دولة، والنبوة إلى خلافة، والخلافة إلى ملك "الخلافة بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". وواكبت العلوم الإسلامية هذا التحول الاجتماعى السياسى وعبرت عنه.

نشأ علم الكلام نشأة سياسية حول الخلافة بعد وفاة الرسول نصاً أم بيعه، تعيناً أم اختياراً، عهداً أم عقداً. وبدأ الخلاف السياسى والتنظير له بين القوى السياسية المعارضة، من فى السلطة مثل الأموية التى أفرزت تنظيرها السياسى فى الأشعرية، ومن خارج السلطة مثل الشيعة، المعارضة السياسية السرية التى أفرزت عقائدها فى الإمامة، والمعتزلة، المعارضة السياسية العلنية بالفكر والتى نظّرت لها فى الأصول الخمسة، التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والخوارج، المعارضة العلنية بالسلاح على أطراف

المدن والتى اعتمدت على تنظير المعتزلة فى التوحيد والعدل وأن الإمامة ليست بالضرورة فى قريش. وخرجت عليهم برفض الوسطية فى المنزلة بين المنزلتين إلى الحدية فى الكفر والإيمان، وعدم انفصال الإيمان عن العمل وغياب الوسط بينهما فى النفاق أو الفسوق، وحولت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالنصيحة إلى الخروج على الحاكم الظالم بالسلاح[1].

ونشأ التصوف نشأة سياسية عكسية كرد فعل على التكالب على الدنيا والحكم وحياة البذخ والترف، وصعوبة مقاومة هذا التيار الدنيوى بالفعل بعد أن استشهد أئمة آل البيت، وعزت المقاومة، وحصار العلماء بين العصا والجزرة لمعاوية. فآثر فريق إنقاذ النفس إن تعثر إنقاذ العالم، والإبقاء على الداخل إن صعب العمل فى الخارج، والحرص على نقاء الضمير وصفاء القلب إذا خضع البدن لضرورات الحياة ومقومات البقاء. فبعد الفتنة الكبرى بجيل خرجت مجموعات الزهاد والعباد والبكائين يتحسرون على ما فات أيام الرسول والخلفاء. وعاش أهل الصفة فى آخر المسجد يتحسرون على حال الناس. من هنا خرجت جماعات الصوفية الأولى دون أى تأثير أجنبى، وبدافع داخلى محض.

كما نشأ علم أصول الفقه نشأة اجتماعية صرفة، وقائع جديدة تحتاج إلى أحكام. فكان من الطبيعى أن ينشأ القياس طبقاً لما عبر عنه عمر بن الخطاب "قس الأمثال بالأمثال، والنظائر بالنظائر"، وحديث الرسول لمعاذ وإجابته بالحكم بالكتاب ثم بالسنة ثم بالقياس دون خوف أو وجل. وفى القرآن حديث عن الاستنباط والاجتهاد ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾.

وقد نشأت علوم الحكمة بفضل الدولة، حلم المأمون بأرسطو وحواره معه حول الحسن والقبح العقليين والشرعيين، وتأسيس ديوان الحكمة، وتعيين مترجمين له وعلى رأسهم حنين بن اسحق، وشراء المخطوطات من بلاد الروم ذهباً

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، طبعة المنار ١٣٧٣هـ ص ٣-٢٣. وأيضاً كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثانى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٠٠-١٠٢.

من أجل معرفة ثقافات الشعوب المفتوحة، الغرب والروم وليس تدميرها والقضاء عليها كمل فعل الاستعمار الغربى الحديث. وتمثلت الفكر السياسى اليونانى خاصة جمهورية أفلاطون، والفكر السياسى الفارسى خاصة فى "جاويدا دخرد" بجوار الفكر السياسى الموروث فى "الأحكام السلطانية".

وبالإضافة إلى هذه العلوم العقلية النقلية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، نشأت العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أيضاً بدوافع اجتماعية وسياسية. ضبط القرآن وجمعه أيام عثمان خشية عليه من الخلاف وتثبيتاً للنص موازياً لتثبيت السلطة. وجمع الحديث بعد ذلك بقرنين من الزمان بنفس الدافع تثبيتاً للحديث بعد أن اعتمدت فرق المعارضة على الأحاديث الموضوعة تدعيماً لها. وعلوم التفسير إنما حملت أيضاً نفس الهم، تثبيت تفسير القرآن ضد التأويلات العقلية والباطنية لفرق المعارضة وإبراز الفرقة الكلامية أى عقائد القوة السياسية داخل علوم التفسير حول القضاء والقدر والإمامة. وعلوم السيرة تمت صياغتها كما صاغ أهل الكتاب سير الأنبياء بما أجروا من معجزات بعيداً عن الدور السياسى والاجتماعى للنبى فى الظاهر وفى الحقيقة لرفع الروح المعنوية عند المسلمين حتى لا يشعروا بنقص أمام النصارى الذين كتبوا سيرة المسيح[(١)]. وقد ظهرت السيرة السياسية واضحة فى السيرة المعاصرة، السيرة الليبرالية فى "حياة محمد" و"فى منزل الوحى" لمحمد حسين هيكل و"على هامش السيرة" لطه حسين، والسيرة الاشتراكية فى "محمد رسول الله" لعبد الرحمن الشرقاوى والسيرة السياسية فى "فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين" لخليل عبد الكريم. وأخيراً تمت صياغة علوم الفقه طبقاً لأولويات العصر القديم وظروف عصره، أولويات فقه العبادات على فقه المعاملات. فقد احتكر النظام السياسى المعاملات لنفسه خاصة فيما يتعلق بالنظم السياسية والخروج على الحاكم الظالم[(٢)].

---

(١) هذه هى الإضافة الهامة لنصر حامد أبوزيد فى علوم القرآن.

(٢) انظر دراستنا "تراث السلطة وتراث المعارضة" هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ٣٦١-٣٧٢.

٢- الجذور الحديثة للإسلام السياسى.

لم يكن "الإسلام السياسى" ظاهرة قديمة فحسب بل أيضاً ظاهرة حديثة منذ الإصلاح الدينى حتى الجماعات الإسلامية الحالية. فقد نشأ الإصلاح الدينى بدافع سياسى، ضعف الخلافة العثمانية، واحتلال أراضى الأمة وتجزئتها، وتخلفها عن المدنية الحديثة، وقهرها بالرغم من نظام الملة، ومركزيتها الشديدة مما شجع على استقلال الأمصار ورغبتها فى الانفصال، وأطماع الشرق والغرب فى ممتلكات الرجل المريض، ورغبة بعض الأمصار فى وراثتها مثل مصر فى عصر محمد على ثم بعد سقوط الخلافة فى ١٩٢٤.

كان أكبر ممثل له رائد الحركة الإسلامية الحديثة جمال الدين الأفغانى فى صياغته للإسلام السياسى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، الإسلام من أجل تحرير أراضى المسلمين وحريتهم وفقرائهم وهويتهم وتقدمهم وحشدهم. وقامت الثورة العرابية استناداً إلى هذه التعاليم. ووقف أحمد عرابى فى قصر عابدين أمام الخديوى توفيق قائلاً "إن الله خلقنا أحراراً ولم يورثنا عقاراً، والله لا نُورث بعد اليوم" واستمر خطباؤها وأدباؤها فى المقاومة مثل عبد الله النديم فى السر والعلانية من أجل مناهضة الاحتلال البريطانى لمصر(١).

وخرجت معظم الحركات الوطنية من عباءة الإصلاح الدينى. فالأفغانى هو واضع شعار "مصر للمصريين". ومحمد عبده بالرغم من تنصله من الثورة العرابية هو الذى كتب برنامج الحزب الوطنى. واستمرت الحركة الوطنية المصرية منذ مصطفى كامل حتى فتحى رضوان، من الحزب الوطنى حتى مصر الفتاة مرتبطة بالحركة الإصلاحية وبالإسلام السياسى. وهو الذى صاغ وحدة وادى النيل، وحدة مصر والسودان، والوحدة العربية ابتداء من وحدة مصر وسوريا، ووحدة مصر والمغرب العربى، ونهضة مصر مع نهضة الشرق. وبالرغم من خفوت ثورة الأفغانى

---

(١) انظر دراستنا: "الدين والثورة العربية". الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٣ الدين والنضال الوطنى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٤٥-٣٠٦.

عند تلميذه محمد عبده إلا أن ثورة ١٩١٩ خرجت من عباءته. فقد كان سعد زغلول أحد تلاميذه. وكان أيضاً الجيل الثانى من وراء النهضة من تلاميذه مثل قاسم أمين ومصطفى عبد الرازق وطه حسين. واعترف بهم "الميثاق" فى ١٩٦٢ فى فصل "جذور النضال الوطنى"(١).

وفى المغرب العربى، ارتبطت الحركة الوطنية بالإصلاح الدينى وخرجت منه كما هو الحال فى مصر. وأسس علال الفاسى فى المغرب حزب الاستقلال. صاغ علماء القرويين الحركة الوطنية مع العرش الذى جسد هذا الارتباط بين الوطن والإسلام ممثلاً فى محمد الخامس. وأخذ الجهاد معنى جديد وهو الاستقلال. بل وأخذ الملك فى المغرب لقب "أمير المؤمنين" وانتسب إلى الأسرة الهاشمية كما هو الحال فى الأردن.

وفى الجزائر خرجت الحركة الوطنية أيضاً من جمعية علماء الجزائر. وتدرجت مع علمائها مع عبد الحميد بن باديس، عبد القادر المغربى، عبد الكريم الخطابى، مالك بن نبى. وعندما ضعفت الحركة الوطنية بعد الاستقلال وعادت الفرنكفونية عند النخبة عاد الإسلام حاملاً لغضب الجماهير وتطلعاتهم الاجتماعية ضد الفقر والبطالة. عادت الحركة الإسلامية الاجتماعية، ونالت الأغلبية فى المجالس التشريعية. ثم انقلب عليها الجيش، وبدأ القتال المسلح وثمنه سبعون ألف شهيد.

وفى تونس أيضاً تبلورت الحركة الوطنية بفضل علماء الزيتونة الطاهر والفاضل بن عاشور. كان الناس يقاومون الاحتلال الفرنسى كجزء من الجهاد الاسلامى بصرف النظر عن اتجاههم العمالى والنقابى أو الليبرالى أو الوطنى التلقائى. كما ظهر ذلك فى أدب المقاومة والأزجال الشعبية ومناهج التفسير عند علماء الزيتونة وخطب المنابر ودروس العصر والمظاهرات الشعبية.

وفى ليبيا قامت الحركة السنوسية بالجهاد ضد الاحتلال الإيطالى واستأنفه عمر المختار. كانت المقاومة تنطلق من الزوايا والمساجد معتمدة على الإيمان بالله

---

(١) الميثاق: جذور النضال الوطنى، القاهرة، الهيئة العامة للاستعلامات ١٩٦٤.

وجهاد الكفار. فالاحتلال كفر. والمقاومة من "الكُفْرَة" من جنوب الصحراء. ولما قامت الثورة فى ١٩٦٩ بدافع وطنى قومى كرد فعل على هزيمة ١٩٦٧ وبعد ربع قرن من خفوت المد الثورى واستمراره فى نفس الخطاب السياسى دون أن يترجم إلى أفعال وتغيير ملموس فى الواقع السياسى والاجتماعى والثقافى عاد الإسلام المسلح فى الجبال حول بنغازى حاملاً لحركات الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية.

ولم يختلف المشرق العربى عن المغرب العربى فى ذلك. ففى سوريا نظّر عبد الرحمن الكواكبى لحرية المسلمين فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". وحلل فى "أم القرى" ظاهرة اللامبالاة أو الفتور فى الأمة الذى أدى إلى استكانتها واحتلالها. وركب القومية على الإسلام، وطبق ثقافة الحرية فى الغرب فى واقع المسلمين وتراثهم.

وفى لبنان خرجت حركة المقاومة فى الجنوب من الشيعة وأحزابها ومنظماتها، أمل وحزب الله. وانتصرت المقاومة وتحررت لبنان، وأصبحت نموذجاً يحتذى به فى فلسطين وكشمير وكل أرض محتلة. ساهم السنة والشيعة معاً فى حركات المقاومة والتنظير للثورة الإسلامية الحديثة خاصة فى كتابات "محمد شمس الدين" و"محمد حسين فضل الله" وربما متجاوزين أيديولوجية الثورة الإسلامية فى إيران و"ولاية الفقيه".

وفى اليمن قاد الأئمة الأحرار النضال ضد حكم الأئمة الطغاة، واستشهدوا فى سبيل حرية الأوطان مثل زيد الموشكى. وشارك الإخوان فى عدة ثورات ضد الأئمة حتى نجح الضباط الأحرار، عبد الله السلال أخيراً فى وضع نهاية حكم عصور الظلام. وعبر شعراؤهم وأدباؤهم عن أوضاع القهر والاستقلال. وتعاونوا مع القوميين على إنجاح الثورة وبمساعدة مصر. وبعد الوحدة تشارك الحركة الإسلامية فى الحياة الوطنية، وبينها وبين النظام السياسى شد وجذب كما هو الحال فى طبيعة المجتمعات التى تتحول من التسلط إلى الحرية.

وفى السودان قادت الحركة المهدية النضال ضد الاحتلال البريطانى، محمد أحمد المهدى بما لديه من وسائل قتال تقليدية أمام الجيش البريطانى الحديث. وقتل اللورد غوردون بسهم أحد مجاهدى المهدية. وأصبحت المهدية فى تاريخ السودان الحديث تعادل الجهاد فى سبيل الله. تحول التصوف إلى ثورة بالرغم من انتشار الوهابية وإسقاط فريضة "الجهاد" عند الإخوان الجمهوريين.

وفى فلسطين الآن، تقود حماس والجهاد المقاومة الإسلامية متضامنة مع باقى حركات المقاومة الفلسطينية. وقد كانت فتح فى تكوينها الأول من الإخوان المسلمين الذين ناضلوا فى فلسطين جنباً إلى جنب مع الجيوش العربية فى ١٩٤٨. وكانت ثورة عز الدين القسام فى ١٩٣٦ نموذجاً للمقاومة الإسلامية الأولى ضد الاستعمار الاستيطانى. وقد قامت انتفاضتان فى ١٩٨٧ ثم فى ٢٠٠٠ تحت شعار الأقصى الذى حرك تدنيسه واحتلاله مشاعر المسلمين من أقاصى آسيا إلى غرب أفريقيا.

وإذا كان محمد عبده قد ارتد عن الثورة السياسية وسياسة الانقلابات ضد الحكام لأستاذه الأفغانى بعد فشل الثورة العرابية واحتلال الإنجليز لمصر كذلك ارتد الرشيد رضا تلميذ محمد عبده عن الإصلاح إلى السلفية بعد الثورة الكمالية فى تركيا عام ١٩٢٣ والقضاء على الخلافة، ونجاح جمعية تركيا الفتاة وحزب الاتحاد والترقى فى الوصول إلى الحكم. فقد كانت هناك ثلاثة اختيارات: الإصلاح الذى أدى إلى الاحتلال فى مصر، والعلمانية إلى أدت إلى القضاء على الخلافة فى تركيا. فلم يبق أمامه إلا السلفية يرتد إليها مدافعاً عن الخلافة من جديد فى "الخلافة أو الإمامة العظمى" مكتشفاً محمد بين عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية فى نجد الذى اكتشف أيضاً ابن تيمية زعيم السلفيين القدماء والمعاصرين فى آن واحد الذى امتدت جذوره إلى أحمد بن حنبل مؤسس الحركة السلفية الأولى بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعد مدى عند أبى حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصلحة العامة عند المالكية إلى القول بالمصالح المرسلة وأن ما رآه المسلمون حسناً فهو

عند الله حسن، وأن المصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى فى الأندلس. فالأولى العودة إلى النص الخام والطاعة الأولى للأوامر والنواهى دون تدخل العقل البشرى بالفهم أو التأويل، بالتحليل أو التعليل. وربما كان ذلك بدية انتشار الإسلام "الوهابى" وامتداده إلى باقى الحركات الإسلامية المعاصرة.

وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم. تشبع بالروح السلفية. وأراد تحقيق حلم الأفغانى لتأسيس حزب إسلامي ثورى قادر على حمل الايديولوجية الإسلامية الثورية وتحقيق المشروع الاسلامى التحررى. فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين على ضفاف القناة فى الإسماعيلية عام ١٩٢٨. وفى خلال أقل من ربع قرن أصبحت أقوى التنظيمات الإسلامية وأكثرها حركة فى مصر وسوريا واليمن والأردن. واستطاع حسن البنا أن يصوغ إسلاماً بسيطاً واضحاً، نظرياً وعملياً، تصورياً حركياً "فرسان بالنهار، رهبان بالليل". ودخل الإخوان فى الأربعينات فى أتون الحركة الوطنية المصرية، جهادهم فى فلسطين فى ١٩٤٨، ومعارضتهم لنظام الحكم الإقطاعى الاستبدادى، الإنجليز والقصر وأحزاب الأقلية. وكانوا يمثلون مع الوفد والشيوعيين بالرغم من الخلاف الايديولوجى بينها، المعارضة الرئيسية للسياسات القائمة فى الأربعينات.

واغتيل حسن البنا فى فبراير ١٩٤٩ بعد إلقاء محاضرة فى جمعية الشبان المسلمين، اغتاله القصر والإنجليز وربما بعض أحزاب الأقلية. وبدأت سلسة من الاغتيالات المتبادلة (النقراشى، أحمد ماهر) ثم الاعتقالات والتعذيب لأعضاء الجماعة. وكما كون القصر "الحرس الحديدى" والذى كان السادات من أعضائه وكون الشيوعيون أيضاً تنظيماتهم السرية كون الإخوان أيضاً "التنظيم السرى" من أجل الاستعداد للتغير السياسى الجوهرى بالاستيلاء على السلطة.

وفقد الإخوان باغتيال الشهيد حسن البنا ليس فقط مؤسس الجماعة بل مؤسسها ومرشدها ومنظِّرها وأبيها الروحى. ولم يستطع أحد خلافته لا من القضاة أو المحامين أو الفقهاء أو الدعاة أو الضباط أو السياسيين أو رجال الأعمال. وظل

الموقع شاغراً لمدة سنتين حتى اقتراح أحد أعضاء مكتب الإرشاد اسم "سيد قطب" بالرغم من اعتراض باقى الأعضاء لصلة هذا الاسم الجديد بالعلمانيين، الشيوعيين والاشتراكيين والأدباء، ولأنه ليس من الآباء المؤسسين للجماعة مثل عمر التلمساني ومنير الدلة والعسكرى وغيرهم، وليس له الثقل القانونى لعبد الحكيم عابدين أو عبد القادر عودة أو الباع الفقهى لسيد سابق أو القدرة الخطابية لمحمد الغزالى أو البراعة السياسية لحسن العشماوى. ومع ذلك تم انتخابه أميناً للدعوة والفكر، وعضواً بمكتب الإرشاد.

والحقيقة أن سيد قطب شخصية فريدة فى تاريخ مصر، وفى العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين. وقد ظهرا فى آخر فترة فى حياته، الفترة السياسية. فقد مر سيد قطب بأربع فترات فى حياته. الأولى المرحلة الأدبية فى الثلاثينات عندما بدأ شاعراً رومانسياً يقرض الشعر الرومانسى الوطنى، مثل الشاطئ المجهول عام ١٩٣٤. ثم استمر فى الأربعينات عندما بدأ يكتب أدب الأطفال مثل "أشواك"، "الاطياف الأربعة"، "المدينة المسحورة "، والسيرة الذاتية مثل "طفل من القرية" أسوة بتوفيق الحكيم فى "يوميات نائب فى الأرياف" وبطه حسين فى "الأيام". وصاحب ذلك الإبداع الأدبى النقد الأدبى ابتداء من "مهمة الشاعر فى الحياة" مع تقديم مهدى علام عميد آداب الإسكندرية ثم "النقد الأدبى أصوله ومناهجه" فى منتصف الأربعينات. وفيه يقدم بعض الآيات القرآنية كشواهد أدبية. ثم طبق نظريته فى النقد الانطباعى الوجدانى الشعورى اعتماداً على موسيقى اللغة قبل "الجوانية" لعثمان أمين بعقدين من الزمان فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم" و"مشاهد القيامة فى القرآن الكريم" فى نفس الوقت الذى كتب فيه خلف الله محمد خلف الله رسالته للماجستير "الفن القصصى فى القرآن الكريم" تحت إشراف أمين الخولى، ورفضتها السلطات الجامعية بادعاء إنكار الوقائع التاريخية فى قصص الأنبياء، وهو نفس الاتهام الذى وجه إلى طه حسين فى "فى الشعر الجاهلى" من قبل ونصر حامد أبو زيد من بعد فى "مفهوم النص". وكان من أنصار الجديد ضد القديم، والعقاد ضد طه حسين. وهو الذى عرّف العالم النقدى

بثلاثية نجيب محفوظ.

والثانية المرحلة الاجتماعية عندما اكتشف سيد قطب الجانب الاجتماعي فى الإسلام بعد اكتشافه الجانب الأدبى فى القرآن. فقد كتب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، مقالاً ثم كتاباً من روح المعركة الاجتماعية فى الأربعينات. وصدر عام ١٩٤٩ يربط فيه العدالة الاجتماعية وهى القضية المطروحة فى السينما والشعر والقصة والمسرح والفكر السياسى والأحزاب السياسية فى ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية، بالتوحيد. إذ يقوم التوحيد على مبادئ ثلاثة: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. وأعطى شواهد تاريخية عديدة من أقوال الصحابة والأئمة على الاشتراكية الإسلامية وفى نفس الوقت الذى اصدر فيه مصطفى السباعى فى سوريا "اشتراكية الإسلام" عام ١٩٤٧. ثم كتب "معركة الإسلام والرأسمالية" يبين فيها التناقض بينهما وكأنه بيان شيوعى يؤصل الماركسية. ثم كتب "السلام العالمى والإسلام" يؤسس فيها قضية السلام ابتداء من الضمير رضا الإنسان عن نفسه إلى السلام فى الأسرة والتوافق بين أعضائها إلى السلام فى المجتمع الذى يقوم على تذويب الفوارق بين الطبقات. وهنا رشحته الثورة المصرية لأن يكون رئيساً لهيئة التحرير، أول تنظيم سياسى لها ومشرفاً على مجلتها ونشراتها.

والثالثة المرحلة الفلسفية وفيها غرق سيد قطب فى الجانب النظرى فى الإسلام، تأسيس الايديولوجية الإسلامية فى "خصائص التصور الاسلامى ومقوماته" والتى تقوم على الوحدانية والمثالية والتعادلية والاتزان والحركية والوجدانية. كان أقرب إلى إقبال منه إلى مفكرى الإخوان. ولما كان ذلك رداً على كتاب الكس كاريل "الإنسان ذلك المجهول" حدث تقابل بين الأنا والآخر، بين الإسلام والغرب. وهو ما اشتد بعد زيارته لأمريكا فى بعثة تعليمية وحدوث صدمة حضارية كشفت التناقض بين مجتمعين. ثم كتب "المستقبل لهذا الدين" مبيناً المستقبل للأنا ونهاية الآخر. وأخيراً جمع عدة مقالات له فى الدين والسياسة

والأدب والاجتماع والتاريخ فى "دراسات إسلامية". وهى آخر ما وصل إليه سيد قطب من تنظير، وأعلى ما وصلت إليه الايديولوجية الإسلامية من أحكام فى أوائل الثورة.

والمرحلة الرابعة هى المرحلة السياسية. فعندما اندلعت الثورة فى ١٩٥٢كان سيد قطب قد دخل الإخوان منذ سنتين فحسب. ولما كان معروفاً بكتاباته الاشتراكية فقد عهد إليه بإلقاء عدة أحاديث إذاعية عن الوطنية والاشتراكية والثورة. ولما حلت الثورة الأحزاب أبقت على الإخوان نظراً لارتباط الثورة بها. وكتب سيد قطب برنامج الإخوان بناء على طلب الثورة الأحزاب بكتابة برامجها السياسية. وبعد أن وقع الخلاف بين الضباط الأحرار، بين عبد الناصر ونجيب فيما عرف بأزمة مارس ١٩٥٤، انضم الإخوان إلى نجيب لما كان يمثله من أبوة ووطنية ونزعة إسلامية يجمع بها بين شطرى وادى النيل أم سودانية وأب مصرى. ولما خسر نجيب المعركة بدأ الصراع بين الإخوان والثورة. وبلغ الذروة فى يوليو ١٩٥٤ عندما أطلق أحد أعضاء جماعة الإخوان النار على عبد الناصر فى ميدان المنشية بالإسكندرية لاغتياله. فكانت الفرصة لعبد الناصر ورفاقه لحل الإخوان والقبض على مكتب إرشادها، واستشهاد عبد القادر عودة وغيره من أعضاء التنظيم، ودخول سيد قطب السجن. ومن أهوال التعذيب وفى ظلمات السجون، ومن آلام الجسد، وصرخات حرق الجسد كتب سيد قطب "معالم فى الطريق"، البعض من فصوله منتزع من "فى ظلال القرآن"، والبعض الآخر يعبر عن أنات السجين البرىء. وفيه يشتد التقابل بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الله والطاغوت، وأنه لا يمكن المصالحة بينهما، بل يقضى أحد الطرفين على الآخر. ولما كان لا غالب إلا لله فسيتم انتصار الإسلام على الجاهلية، والله على الطاغوت، والإيمان على الكفر عن طريق تكوين جيل قرآنى فريد، خاصة الخاصة، تملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. ولما صدر الكتاب فى الستينات لم يدرك أحد أهميته. ولما قرأه عبد الناصر عائداً من موسكو بعد زيارة للاستشفاء أدرك بحسه التنظيمى الحزبى أن وراء هذا الكتاب لابد وأن يكون هناك تنظيماً سرياً. وطلب من وزير داخليته، شعرواى جمعه،

اكتشاف هذا التنظيم. وقبض على سيد قطب ثانية بعد أن كان قد أفرج عنه قبل ذلك بسنتين، واتهم بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم. وبعد محاكمة صورية تمت إدانته. وحكم عليه بالإعدام شنقاً فى صيف ١٩٦٥ بعد أن تشفع له كثير من حكام العرب والمسلمين. كانت الثورة تدافع عن نفسها بعد قوانين يوليو الاشتراكية كرد فعل على الانفصال المصرى السورى. كانت تناصر الثورة اليمنية، ولم يكن بإمكانها السماح بأى تحد لها فى الداخل والخارج. ومع ذلك وقعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ بعد شنق سيد قطب بسنتين، وكانت بداية النهاية للجمهورية الأولى التى انتهت بوفاة عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٧٠.

ويعبر "فى ظلال القرآن" آخر ما صدر فى علوم التفسير فى الفكر الاسلامى الحديث من تفسيرات تالية لتفسير "المنار" لمحمد عبده ورشيد رضا. تتضح فيه هذه المراحل الأربع متداخلة. تجمع بين التفسير الأدبى والاجتماعى والفلسفى والسياسى. وقد طغت المرحلة السياسية الأخيرة على باقى المراحل الأدبية والاجتماعية والفلسفية. وقرأت الجماعات الإسلامية المعاصرة "معالم فى الطريق". ونسيت "التصوير الفنى فى القرآن" و"العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، و"معركة الإسلام والرأسمالية". وتم اختزال سيد قطب الشاعر الأديب الناقد الاشتراكى الفيلسوف فى سيد قطب الخارجى الذى يكفر المجتمع والمصدر الرئيسى لجماعات التكفير والهجرة[1]. وما زال التحدى قائماً الآن: من الذى يخلف سيد قطب كمفكر إسلامى وحدوى تقدمى اشتراكى ويوحد من جديد بين الإسلام والثورة؟

٣ـ الجذور المعاصرة للإسلام السياسى.

وقد كون الضباط الأحرار داخل الجيش فى نفس الفترة تنظيمهم السرى للانقلاب على السلطة وإنهاء حكم الأحزاب الفاسدة، وتلاعب القصر بالحكومات الوطنية، وتدخل الإنجليز فى الحياة السياسية ووجود قواتهم على ضفاف قناة

(١) انظر دراستنا المطولة "أثر الأمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة"، الدين والثورة فى مصر جـ٥ الحركات الإسلامية المعاصرة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٦٧-٣٠٠.

السويس وفى التل الكبير، ومن أجل التحقيق فى موضوع الأسلحة الفاسدة، وهزيمة الجيش فى فلسطين بل والتحقيق فى مقتل الشهيد حسن البنا. كان ذلك كله ضمن المبادئ الستة الأولى للثورة: القضاء على الاستعمار والملكية الإقطاع ورأس المال، وتكوين جيش قوى، وإقامة حياة ديموقراطية سليمة.

ولما اندلعت الثورة فى يوليو ١٩٥٢ كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة الستة من الإخوان المسلمين ومنهم عبد المنعم عبد الرؤوف، رشاد مهنا. وكان الضابط أبو المكارم عبد الحى ضابط الاتصال بين تنظيم الضباط الأحرار داخل الجيش والإخوان المسلمين. كان عبد الناصر والسادات على صلة بحسن البنا والإخوان، لهما نفس الأهداف، تغيير النظام السياسى فى مصر الذى يسيطر عليه الإنجليز والقصر والإقطاع إلى نظام وطنى لتحرير مصر من الاحتلال والقصر والإقطاع.

وبعد حل الإخوان فى ١٩٥٤ وانتقالهم إما إلى السجون أو إلى الخليج أو إلى الحياة السرية بدأت فترة جديدة من الإسلام السياسى السرى تحت الأرض ابتداء من "معالم فى الطريق" فوق الأرض. عاش الإخوان يفكرون فى أحزانهم وينتظرون لحظة الانتقام من "الناصرية". يعتبرون كل إنجازاتها خسائراً وكل هزائمها مكاسباً، باستثناء تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ وخروج الإخوان من السجن وتسليحهم واشتراكهم فى المقاومة عن المدينة. وبعد تحريرها عادوا إلى السجون بعد أدائهم الواجب الوطنى. الوحدة مع سوريا ١٩٥٨-١٩٦١ تمت على أساس قومى غير إسلامى. لذلك انفصمت عروتها فى ١٩٦١. وقوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ تمت باسم الاشتراكية العلمانية أو الماركسية التى كانت حليفاً لعبد الناصر. لذلك ألغيت بعد قوانين الاستثمار فى ١٩٧٥. وحرب اليمن بعد اندلاع الثورة أدت إلى سفك دماء المسلمين بأيديهم، مصريين ويمنيين. وكانت أحد أسباب هزيمة ١٩٦٧. ولم يشفع الحلف الإسلامى عام ١٩٦٥ بين الرياض وطهران وكراتشى فى حصار الناصرية من الخارج. ونجح العدوان

الاسرائيلى على مصر فى ١٩٦٧ واضعاً حداً للتجربة الناصرية التى انتهت بوفاته فى سبتمبر ١٩٧٠ وانتهت بها تجربة الجمهورية الأولى.

ولما بدأت الجمهورية الثانية فى ١٩٧١ بدأت بتصفية التجربة الناصرية فى انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ الذى سمى "ثورة التصحيح". وأخرج الإخوان، أعداء عبد الناصر من السجون لاستعمالهم ضده، جبهة واحدة أمام العدو المشترك، الملحد الاشتراكى، دفاعاً عن الإيمان والرأسمالية. وقامت حرب أكتوبر ١٩٧٣ تحت ضغوط المظاهرات الطلابية فى ١٩٧٢ وبعد حرب الاستنزاف فى ١٩٦٧-١٩٦٩ وانتظار الناس ساعة الحسم. وعبرت القوات المصرية قناة السويس والحاجز الترابى إلى سيناء تحت شعار "الله أكبر". وبعد نجاحها تم تفسيرها دينياً لمزيد من الانتقام من عبد الناصر الذى وضع خطة التحرير "بدر"، وأعد الجيش استعداداً لمعركة التحرير. بسبب الإلحاد فى الفترة الناصرية وقعت الهزيمة، وبسبب الإيمان فى الفترة الساداتية حدث الانتصار. ظهرت العذراء فى الزيتون بعد الهزيمة لمشاركة المصريين الأحزان، وعبر الملائكة قناة السويس فى انتصار ١٩٧٣، يقطعون رؤوس اليهود كما فعلوا فى غزوة بدر. وبدأت شعارات "العلم والإيمان" فى الظهور عنواناً للجمهورية الثانية، "من لا إيمان له لا أمان له" لتخليص النظام من فلول الشيوعيين فى العهد الناصرى. وصدرت قوانين الاستثمار والانفتاح الاقتصادى فى ١٩٧٥. وبدأ الإخوان يتعاونون مع النظام الجديد ضد النظام القديم. وتمت تصفية الناصريين من الجامعة فى ١٩٧٦-١٩٧٧ بتسليح الإسلاميين وبأيديهم حتى بدأت الحركة الإسلامية تفرض نفسها على الحرم الجامعى، وتتصدر انتخابات اتحاد الطلاب. فاستعمل الدين من الطرفين، من النظام السياسى كوسيلة لإضفاء الشرعية السياسية عليه بعد انقلاب ١٥ سايو، ومن الحركة الإسلامية المستمرة فى نشاطها الاسلامى الاعلامى لكسب مزيد من الشعبية انتظاراً للحظة الحسم الديمقراطى فى انتخابات قادمة بعد السماح بالتعددية الحزبية أو بانقلاب شعبى عسكرى إذا حان الوقت، وضعف النظام السياسى، وقوت الحركة الإسلامية.

وحدثت فى السجون مناقشات بين أعضاء الجماعة حول مسار حركة الإخوان، مكاسبها ومخاسرها. وبدأ جناح يتكون فيها أكثر جذرية من جيل الرواد، يود الانتقام والثأر مما حدث للجماعة، ويريد استعمال العنف اعتماداً على التنظيمات السرية المسلحة والتصفيات الجسدية. فلا يفل الحديد إلا الحديد. وبدأت الجماعات الإسلامية المعاصرة فى ممارسة رؤيتها الجديدة بحادث الاستيلاء على الفنية العسكرية فى ١٩٧٤، والاستيلاء على محافظة أسيوط بعدها بسنوات، ومقتل الشيخ الذهبى فى ١٩٧٧. ثم تشرذمت الحركة الإسلامية فى عدة جماعات صغيرة مثل "التكفير والهجرة" بقيادة شكرى مصطفى. وهو اسم أجهزة الأمن لجماعة المؤمنين، وجماعة "قف وتبين"، والقطبيين، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتى تندرج جميعاً تحت اسم الجماعات الإسلامية، سواء كان يجمعها جامع فى الداخل والخارج تحت اسم "الجماعة الإسلامية" أو تعمل كل منها على حدة وبوسائلها الخاصة السلمية أو بالعنف.

وبعد الهبة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ وإدراك أن الناصرية وصور عبد الناصر مازالت تتحكم فى حركة الجماهير من الإسكندرية إلى أسوان بدأ السادات يبحث عن أحلاف جدد خارج مصر، إسرائيل والولايات المتحدة. فزار القدس فى نوفمبر من نفس العام ١٩٧٧. وعقد معاهدة كامب دافيد فى ١٩٧٨، واتفاقية السلام فى ١٩٧٩. ولمزيد من الأحكام والسيطرة وبعد أن قطعت جبهة الرفض العلاقات مع مصر أصدر عدة قوانين مقيدة للحريات بالإضافة إلى قانون الطوارئ: وقانون الاشتباه، وقانون العيب. ورفع شعارات "مصر أولاً"، "العلم والإيمان". وتمثل دور "كبير العائلة"، المدافع عن "قيم القرية". لبس الجلبات، ومسك العصا، وجلس على "المصطبة"، وأعطى له لقب "الرئيس المؤمن" و"خامس الخلفاء الراشدين". ويذكر اسمه على أنه "محمد أنور السادات" تيمناً باسم الرسول. ويبدأ خطبه "باسم الله" وليس كما كان يفعل عبد الناصر "أيها الأخوة المواطنون". وينهيها بآية تدل على التواضع والمغفرة كى يخفى بها التسلط والقهر ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا

ما لا طاقة لنا به، واعف عنا، واغفر لنا، وارحمنا، وانصرنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾. واستعملت السلطة سلاح الدين لتكفير خصومها السياسيين، الناصريين والشيوعيين واتهامهم بالإلحاد والمادية، "من لا إيمان له لا أمان له". فتكفير الخصوم بدأ من النظام السياسى ومن الحركة الإسلامية على السواء وبنفس المنطق[(١)].

وبعد أن رأت الحركة الإسلامية أنها لا تستطيع أن تسير مع السادات أكثر من ذلك بعد صلحه مع إسرائيل وارتمائه فى أحضان الغرب، والولايات المتحدة خاصة، والقطيعة مع العرب، وسن القوانين المقيدة للحريات، وانتهاء فترة المنفعة المتبادلة بينهما، واستعمال السادات لهم لتصفية الناصريين من الجامعة والحياة العامة، واستعمالهم السادات لأخذ مراكز قوة فى الإعلام والحياة العامة قررت الوقوف أمامه مع المعارضة الناصرية والماركسية والليبرالية. وتوحدت قوى المعارضة لصياغة سياسات بديلة فى رفض الصلح مع إسرائيل، ومقاومة الولايات المتحدة، وتوحيد العرب، ورفض القوانين المقيدة للحريات. وأراد السادات التخلص من ائتلاف قوى المعارضة لإثبات أن شعبه وراءه بعد تشكك بيجين فى أن الشعب المصرى يؤيد اتفاقات السلام، وليبين أن هؤلاء المعارضين أقلية من الأفندية الأراذل لا تمثل أغلبية الناس المؤيدة للسلام، وأنه قادر على أن يقبض عليهم فى أربع وعشرين ساعة، ويضعهم فى السجون. وقام بالفعل بالقبض على كل ممثلى حركات المعارضة السياسية له، إسلاميين وناصريين وماركسيين وليبراليين. وفصل أساتذة جامعيين وصحفيين. وعزل البابا شنودة، رئيس الكنيسة القبطية فيما يسمى بمذبحة سبتمبر ١٩٨١. واغتيل بعدها بشهر فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ على يد ضابط وجنود فى الجيش أعضاء فى جماعة الجهاد الإسلامية[(٢)].

---

(١) انظر دراستينا: "التطور الدينى فى مصر الحديثة"، "أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر"، "الدين والثورة فى مصر" جـ٤ الدين والتنمية القومية ص٣-٢٨٨.

(٢) انظر دراستنا: الأصولية الإسلامية، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٦ الأصولية الإسلامية، ص٣-٢٠٥.

وظلت الحركات الإسلامية من ١٩٨١ حتى الآن تمارس نفس الخط، النزاع المسلح مع النظام السياسى القائم فى مصر. فقد استمرت الساداتية دون السادات. واستمرت العلاقة مع إسرائيل بالرغم من رفض التطبيع من مجموع القوى السياسية المصرية والأردنية والاتحادات والنقابات والمنظمات الأهلية. وكانت أكبر حادثة مذبحة الأقصر عام ١٩٩٩ والتى قضت على الموسم السياحى مع حوادث أخرى ضد السياح فى الهرم أو قنابل فى ميدان التحرير أو تراشق بالرصاص مع أفراد الشرطة فى الصعيد لبيان أن الجماعات الإسلامية هى التى تتحكم فى الحياة العامة وقادرة على التأثير فى الاقتصاد، وإحداث القلاقل السياسية، وتستولى على أجهزة الإعلام من الباب الخلفى بتصدى أخبارها الصفحات الأولى فى الجرائد اليومية. دخل التوتر بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسى بسبب إعادة نظر الجماعات فى ضرورة استعمال العنف وسفك دم الأبرياء بالاعتداء على السياح بعد حادث الأقصر وظهور جناح يحرم ذلك. فلا تؤخذ جريمة المذنب بالبرىء. ومع ذلك يظل التوتر قائماً، لاعتبار الجماعات قوة المعارضة الرئيسية فى البلاد، تتوجه لها أجهزة الأمن بالمرصاد.

٤- شعارات الإسلام السياسى.

إن تحليل شعارات الحركات الإسلامية المعاصرة كعلامات على أيديولوجياتها السياسية ومزاجها النفسى ينتهى إلى أنها شعارات سلبية أكثر منها إيجابية، تدل على قدر كبير من الغضب والرفض، والهروب إلى البديل، والبحث عن المنقذ. وهى أربعة شعارات: "الحاكمية لله"، "الإسلام هو البديل"، "الإسلام هو الحل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية".

الأولى "الحاكمية لله" تعنى رفض حاكمية البشر التى اضطهدت الحركة الإسلامية سواء فى الفترة الليبرالية التى استشهد فيها حسن البنا أو الفترة القومية التى استشهد فيها عبد القادر عودة وسيد قطب وغيرهم من أعضاء جماعة الجهاد مثل محمد عبد السلام فرج، وخالد الاسلامبولى وغيرهم. فالله حاكم لا يظلم، وهو

أدرى بمصالح العباد. حكمه تطبيق إرادته، أوامره ونوهيه التى تجلت فى الشريعة. وهو موقف صريح بنص القرآن فى آيات ثلاث ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، وفى آية أخرى ﴿هم الفاسقون﴾، وفى أية ثالثة ﴿هم الضالون﴾. الحاكمية الله ضد الحاكمية لأهواء البشر ومصالح الطبقات. الحاكمية لله لا تخطئ فى حين أن حاكمية البشر تخطئ وتصيب. فالشعار يتضمن رفضاً لكل نظم الحكم البشرية على كافة أنواعها، ليبرالية، وقومية، واشتراكية، وماركسية، وديمقراطية، وجمهورية، وملكية، وإماراتية، وسلطانية، ودولتية، وجماهيرية عظمى أو صغرى. فالشعار يعنى الرفض والسلب. وإذا سئلت الجماعة ماذا تعنى "الحاكمية لله" إيجابا لصعبت الإجابة لأن الله لا يحكم بنفسه بل عن طريق شريعته. والشريعة يفهمها البشر ويستنبطونها من أصولها، ويطبقونها فى الزمان والمكان طبقاً لمقتضيات التعزير. وفى حاجة إلى فروع تحول مبدأ الشورى إلى نظام فى الحكم، ومبدأ العدالة الاجتماعية إلى نظرية فى الاقتصاد، ومبدأ "حق الاختلاف" إلى نظرية فى التعددية السياسية. وعندما تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم مثل السودان والطالبان وإيران فإنها تتحول إلى نظام تسلطى لا يفترق عن النظم السياسية العلمانية. فالتسلط بنية اجتماعية وموروث ثقافى غالب تعتمد عليه النظم السياسية وحركات المعارضة على السواء بما فيها الحركة الإسلامية.

والثانى "الإسلام هو البديل" يتضمن أيضاً رفضاً هائلاً لكل البدائل المتاحة والتى تم تجربتها فى حياة المسلمين فى العصر الحاضر. الليبرالية أولاً ثم الاشتراكية والقومية والعربية ثانياً. ربما الليبرالية قدمت بعض الإنجازات على مستوى حرية الفكر والتعبير والصحافة والحياة الحزبية والبرلمانية. وأثنائها اشتدت الحركة الوطنية، وقامت ثورة ١٩١٩ باسمها. ومع ذلك ساد الإقطاع والرأسمالية والتوجه نحو الغرب. وكانت الأحزاب فاسدة، يضطهد بعضها بعضاً، والانتخابات مزورة، والبرلمان بأيدى الملك يحله متى يشاء، والدستور منحة منه، والإنجليز مازالوا فى البلاد، وفى عصرها وقعت معاهدة ١٩٣٦ ونكبة ١٩٤٨.

ثم تلتها الاشتراكية أو القومية العربية وحققت بعض الإنجازات مثل تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦، وتمصير الشركات الأجنبية فى ١٩٥٧، والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦٢-١٩٦٣، وتدعيم ثورة اليمن فى ١٩٦٤، وثورة العراق فى ١٩٥٨، وثورة ليبيا فى ١٩٦٩، ورفض الصلح والاعتراف والتفاوض مع الكيان الصهيونى فى ١٩٦٧، وحرب الاستنزاف فى ١٩٦٨-١٩٦٩، ومجانية التعليم، والتصنيع، وتوحيد العرب، وإكمال حركات الاستقلال، والقطاع العام، وتأسيس حركة عدم الانحياز، "لا شرقية ولا غربية" منذ باندونج فى ١٩٥٥ حتى بلجراد فى ١٩٦٤ والجزائر والقاهرة ونيودلهى. ولكنها انتهت بالهزيمة المروعة فى ١٩٦٧ إثر سيادة الطبقة الجديدة، الضباط والتكنوقراط، وكبار موظفى الدولة ورجالات الحزب، والفساد، والقهر، ونهب القطاع العام. واحتلت سيناء وباقى فلسطين والجولان. وفى عصرها تم إنشاء إسرائيل الكبرى، ومد الهجرات السوفيتية إلى إسرائيل. وتم الاعتراف بإسرائيل، والتحالف مع أمريكا. واستمر الأمر كذلك فى الجمهوريتين الثانية والثالثة، والتحول من القطاع العام إلى الخاص، ومن مجانية التعليم إلى خصخصته، ومن التخطيط الوطنى إلى الاستثمار الأجنبى، ومن السيادة الوطنية إلى الدخول فى عصر العولمة واقتصاديات السوق. وجرمت الحركة الإسلامية واستشهد زعماؤها. واستبعد الإسلاميون ودخلوا السجون ثم استعملوا ضد الخصوم ثم راحوا ضحية ألاعيب السياسية. ومازال إرث هذا العصر قائماً فى القلوب حتى الآن، يحرك الضغائن، ويثير الأحقاد، ويتربص للانتقام.

والثالث "الإسلام هو الحل" وهو مثل الشعار السابق إذا اشتدت الأزمات، وتوالت النكبات وعجزت النظم السياسية عن حلها ظهر "الإسلام هو الحل" عن طريق البحث عن الغائب المجهول، والمفتاح السحرى لكل الأبواب، وعجز الدولة عن إيجاد الحلول للأزمات التى تفاقمت يوماً بعد يوم. فلا الليبرالية أفلحت فى تحرير فلسطين بل ضاع نصفها فى العهد الليبرالى فى ١٩٤٨ والنصف الآخر فى العهد الاشتراكى فى ١٩٦٧. كانت الحركة الإسلامية مضطهدة فى العصر الليبرالى

واستشهد حسن البنا فيه، ومضطهدة أيضاً فى العصر الاشتراكى واستشهد عبد القادر عودة وسيد قطب ومحمد عبد السلام فرج فيه. وتجزأت الأمة فى العصر الليبرالى بعد الحرب العالمية الأولى وهزيمة تركيا واحتلال القوى الغربية لها، وتقسيم غنيمة الرجل المريض. وتشرزمت أثناء الجمهورية الثالثة إلى عرب وبربر وأكراد وسنة وشيعة ومارونية وقبطية. ووقعت الحروب الأهلية فى السودان والجزائر ولبنان. وأغلقت الحدود بين المغرب والجزائر. وصدامات بين مصر والسودان، وخلافات بين اليمن والسعودية، وبين قطر والبحرين حتى وقع الغزو العراقى للكويت. وانضم فريق من العرب إلى قوى التحالف الغربى، وفريق آخر مناهض له. واعتدت إسرائيل على لبنان وتونس والعراق وسوريا ومصر، ومازالت يدها تريد أن تصل إلى إيران وباكستان. لم تستطع الأيديولوجيات الليبرالية أو الاشتراكية القومية أن تحل قضايا التنمية لا على الطريق الرأسمالى ولا على الطريق الاشتراكى. ولم تستطع أن تحل قضية الهوية، بعد أن أصبحت غربية فى العصر الليبرالى وفى عصر الانفتاح والعولمة فى الجمهورية الثالثة. فإذا كانت التجربة تثبت فشل الأيديولوجيات العلمانية التحديث لم يبق إلا الإسلام الذى لم يجرب حتى الآن مع أن "الإسلام هو الحل" سلباً لفشل تجارب التحديث السابقة. مع أن الحكم الاسلامى قد تمت تجربته فى السعودية وفى أفغانستان وفى السودان وكانت المخاسر كثيرة على صعيد الحريات. ومازال التجربة الثورية الإسلامية فى إيران على شفا جرف هاو نظراً للاستقطاب بين الإصلاحيين والمحافظين، ومحاولة كل منهما السيطرة على قطاعات الدولة كالجيش والمجلس النيابى والقضاء والإعلام. ومازال حكم "الطالبان" فى أفغانستان بعيداً عن أن يكون نموذجاً للحكم الاسلامى. وقد انتهى الانقلاب "الاسلامى" فى السودان بتعاون البشير والترابى إلى النزاع بين الرأسين فى مواجهة وصدام يضاف إلى النزاع المسلح الدائر بين الشمال والجنوب.

والرابع "تطبيق الشريعة الإسلامية" ويعنى ضيق الناس بمجموع القوانين المدنية التى تتحكم فيهم، السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لا يعرفون سبب سنها أو تغييرها ولا عن أى مصالح تعبر. كلها سواء فى الظلم والضيق والإضرار

بمصالح الناس. فينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية هرباً من القوانين المدنية وفراراً منها. فإذا كان البشر يظلمون فإن الله لا يظلم. وإذا كانت الشرائع المدنية تعبر عن إرادة الحكام وأهوائهم فإن الشريعة الإلهية عادلة لا تظلم تعبر عن الإرادة الإلهية التى لا تنحاز لفريق ضد فريق. النظم السياسية تتبع إرادة الحكام واختياراتهم، ليبرالية أو اشتراكية. وقد يغيرها الحاكم نفسه طبقاً لمزاجه وتقلباته ومصالحه وتحالفاته. والأنظمة الاقتصادية رأسمالية أو شيوعية، تقوم على الملكية الخاصة أو الملكية العامة، على الحرية الاقتصادية أو على التوجيه الاقتصادى. كل ذلك يقرره الحكام دون ما رعاية لمصالح الناس. وسياسات الأجور تتغير كل يوم ولا يدرى الناس ما معاييرها. وكلها تؤدى إلى الضنك والفقر ولا تعادل مستوى الأسعار، ولا تقوم على أن العمل وحده مصدر القيمة، وتعطى أصحاب الياقات البيضاء أكثر مما تعطى أصحاب الياقات الزرقاء. والنظم التعليمية وقوانينها تتغير كل بضعة سنوات. وكلها لا ترعى العلم، ولا تؤدى إلى البحث بل إلى طاعة الحكام وتقليد القدماء. يتعذب المواطن فى دور الحكومة لأخذ تصريح بناء أو رخصة قيادة أو بطاقة شخصية أو حقه فى محكمة أو يشتكى فى قسم شرطة. ويتوق إلى نظام لا يظلم وإلى شريعة عادلة. ولما كان الإسلام مازال حياً فى القلب، والشريعة مرضى عنها فى العبادات فإنه وجدانياً ونفسياً يتوق إلى من يرفع شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". مع أنه أيضاً لا يطبقها إلا رجال يسيئون فهمها ويطبقونها حرفياً كما هو الحال فى كثير من النظم الإسلامية المحافظة فى السودان وإيران وأفغانستان وشمال نيجيريا وتشاد حيث توطن الأغلبية الإسلامية، وتضحى بوحدة الوطن من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية، وكذلك الحال فى بعض الأقاليم الاندونيسية[١].

إن تحليل شعارات بعض الإخوان التقليدية الأولى يجدها البعض أيضاً إنما تعبر عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مثل "الله زعيمنا، والرسول

(١) انظر دراستنا: الحاكمية تتحدى، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، مدبولى، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٢٩-٤٥٠.

قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا". وهو الهتاف الرئيسى للجماعة. "الله زعيمنا" تعنى الضيق بزعامة البشر، فالكل متسلط قاهر، ظالم لا يبغى إلا سلطانه، ملكاً كان أم ضابطاً، من قريش أو من الجيش، مفوضاً من الله أو منتخباً من الناس، فكلاهما تفويض زور، وانتخاب مزور. فزعامة الله أفضل من زعامة البشر. و"الرسول قدوتنا" تعنى أن القدوة البشرية قد عزت، وأن البشر جميعاً ناقصون، وأن الحكام ليسوا نماذج يقتدى بهم. فالرسول هو القدوة فى حياته وسنته، فى أهله ومع أصحابه، فى أقواله وأفعاله. و"القرآن دستورنا" تعنى الضيق بدساتير البشر التى تعبر عن إرادة الحكام. إذ تتغير الدساتير. وفى بنودها ما يعطى الحكام سلطة مطلقة وما يقيد حريات الناس. لذلك تقوم الهبات الشعبية لإلغاء الدستور أو على الأقل تعديل بعض بنوده. والقرآن دستور لا يظلم ولا يحابى ولا يتحيز لأحد. هو دستور إلهى يتجاوز الزمان والمكان والعصر. و"الجهاد سبيلنا" ضد الخضوع ومصالحة الأعداء والرضا بالذل وعقد معاهدات تضر بمصالح البلاد. فالجهاد أفضل طريق لنيل الحقوق. و"الشهادة فى سبيل الله أسمى أمانينا" تعنى حب الموت الكريم على الحياة الذليلة، والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون. وشهداء المقاومة فى جنوب لبنان وفى فلسطين قادرون على الصمود أمام أعتى الجيوش وأحدث الأسلحة بالأجساد البشرية والعربات المفخخة فى العدو.

وإن تحليل هتافات الحركة السياسية يؤدى إلى نفس النتيجة وهى الضيق بالواقع والرفض لنظمه والتوق إلى واقع جديد. مثلاً "الله أكبر ولله الحمد"، تعنى أن الله أكبر من كل كبير، الله أكبر على كل من طغى وتجبر، الله أكبر قاصم الجبارين وهو شعار الثورة الإسلامية فى إيران، ضد تأليه البشر، وتعظيم الحكام، وتقديس الطغاة. وفى نفس الوقت تعنى التواضع والشكر والحمد لله على نصرة الحق على الباطل، العدل على الظلم. ومثل آخر "خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود" إنما يدل على ضيق بعجز الأمة عن مواجهة الكيان الصهيونى، استيطانه وتوسعه، وقمعه لانتفاضة الأقصى، وقتله أطفال الحجارة، وأن التاريخ

متصل الحلقات، وكما انتصر الرسول على اليهود فى خيبر قديماً ينتصر المسلمون عليهم فى فلسطين حديثاً بنفس السلاح وهو الإسلام، "بالروح والدم، نفديك يا إسلام" لها نفس المعنى "بالروح والدم نفديك يا فلسطين"، وبالشهادة "بالروح، بالدم نفديك يا شهيد"، "لا اله إلا الله، الشهيد حبيب الله".

٥- جدل الشرعية واللاشرعية.

إن الذى يحدد علاقة الحركات الإسلامية بالنظم الإسلامية هى قضية الشرعية واللاشرعية لكليهما معاً وليس لواحدة دون الأخرى. عندما تكون النظم السياسية شرعية، منتخبة من الناس دون تزوير تصعد الحركة الإسلامية وتأخذ حق تمثيلها فى المجالس النيابية فى النظم البرلمانية. وتصبح ممارسات العنف هى الاستثناء من الطرفين نظراً لحداثة المجتمعات الإسلامية فى التجربة الديمقراطية للحركات الإسلامية. وإذا كانت الأنظمة السياسية تسلطية تقوم على القهر والغلبة وأجهزة الأمن والشرطة انعكس ذلك سلباً على الحركات الإسلامية ومارست العنف، فلا يقابل العنف العلنى إلا العنف السرى. ولا يجابه العنف القسرى إلا العنف التحررى. ولا يقوى على العنف القهرى إلا العنف الثورى، وكما هو الحال فى علاقة المنظمات الثورية بأنظمة الحكم الديكتاتورية فى أمريكا اللاتينية(١). فالنظام السياسى هو البادئ بالعنف ليس ضد الحركات الإسلامية وحدها بل ضد جميع حركات المعارضة إسلامية وقومية وليبرالية. العنف كمقدمة يولد العنف كنتيجة، العنف كفعل يولد العنف كرد فعل أو انفعال.

وهناك العنف المرئى، استعمال أجهزة الأمن ضد الحركات الإسلامية، والعنف اللامرئى مثل تشويه صورتها فى أجهزة الإعلام، واستبعادها من مراكز اتخاذ القرار، والتدخل فى انتخابات الاتحادات والنقابات والمنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية لإسقاط مرشحى الحركات الإسلامية، وعدم السماح لها بإصدار صحفها

(١) العنف القسرى Oppressive violence ، الحكم التحررى Liberating violence ، العنف الثورى Revolutionary violence.

اليومية أو مجلاتها الأسبوعية أو أنشطتها الدورية، ووضع أعضائها تحت المراقبة، ومنعهم من السفر، والتشكك فى رموزها وطريقة حياتها وأساليب ممارستها، الذقن والجلباب والسبحة والحجاب والحرفية والجماعات المغلقة ونظم المصاهرة والقرابة، والهجوم عليها من دعاة "التنوير الحكومى"، واتهامها بالظلامية والتخلف والرجعية والأصولية والشكلية. هو العنف المكبوت الذى قد ينفجر فى أية لحظة عرضية تأتى كحامل اجتماعى له.

وهناك أربعة أنماط للعلاقة بين النظم السياسية والحركات الإسلامية. الأول النمط البرلمانى الذى يسمح بشرعية الحركة الإسلامية ويعتبرها جزءاً من النظام السياسى وإحدى فصائل المعارضة. فالنظام السياسى الديموقراطى يولد حركة إسلامية ديموقراطية ولا تمارس العنف، وتقبل بنتائج الاقتراع. بل أحياناً تتجاوز الحركة الإسلامية دورها التمثيلى إلى القيام بالمهام الوطنية المناطة بالدولة ذاتها فى الدفاع عن وحدة الأراضى الوطنية واستقلال الوطن. وأكبر مثل على ذلك التجربة اللبنانية ودور الحركات الإسلامية فى النظام السياسى اللبنانى، وقيام حزب الله أو منظمة أمل بالعبء الرئيسى فى تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى وبموافقة الدولة وفى إطار من الشرعية الدستورية بل وتقدير الدولة والشعب لدورها.

والثانية النظم السياسية الملكية أو الإماراتية أو العسكرية التى تسمح بشرعية الحركات الإسلامية ليس حباً فى الديموقراطية أو إيمانياً بشرعية الحركة الإسلامية، تنظيماتها وبرامجها وممارساتها، ولكن طبقاً لذكاء عملى من أجل استتباب النظام السياسى والاستقرار الاجتماعي وتحقيق أمن الدولة. مثال ذلك التجربة الأردنية واليمنية والكويتية والمغربية والبحرينية أخيراً. بدأ الأردن هذه التجربة بالسماح للاخوان المسلمين بجميع فصائلهم بالتقدم للانتخابات البرلمانية وبقبول قواعد اللعبة الديموقراطية، المكسب والخسارة، الأغلبية والأقلية. فإذا حققت الحركة الإسلامية بعض ما نادت به فى شعاراتها يزيد تمثيلها فى الدورة الانتخابية الثانية. فإذا لم تحقق شيئاً ولم يشعر الناس بالتطبيقات العملية لشعاراتها فإن تمثيلها يقل

فى الدورة الانتخابية الثانية. والاحتمال الثانى أقرب لأن تحقيق ما تنادى به الأحزاب فى نظام أوتوقراطى، ملكى أو عسكرى، صعب للغاية لأن القرارات السياسية الكبرى تظل حكراً على النظام السياسى.

وتشبه التجربة الكويتية التجربة الأردنية نظراً لتاريخ ديموقراطى طويل للنظام السياسى الدولتى ولقوة المعارضة فى الشارع والصحافة والبرلمان بكافة فصائلها القومية والليبرالية والإسلامية. وبالرغم من تشدد بعض أجنحة الحركة الإسلامية مثل حزب الإصلاح وضيق النظام السياسى بالمعارضة ككل إلا أن الممارسات الديموقراطية تظل هى الغالب. ويعتبر حل البرلمان ضربة قاسمة للتجربة الديموقراطية إذا ما لجأ إليها أمير البلاد، وتؤدى إلى العنف السياسى من الجماعات الإسلامية والجماعات المضادة.

وقد وعت البحرين أخيراً الدرس وتبنت نفس التجربة الديموقراطية فى شكل تغيير النظام السياسى من أميرية لا دستورية إلى ملكية دستورية كما كانت تنادى به الحركة الإصلاحية مثل الأفغانى منذ قرن والنصف. وعادت المعارضة من الخارج، القومية أو الإسلامية أو الليبرالية. وعاد الأساتذة الجامعيون المفصولون إلى أعمالهم. ورد الاعتبار لأصحاب "العريضة" خاصة فى مجتمع أغلبه من الشيعة والفقراء.

وقد كان النظام الملكى فى المغرب سباق لهذا النمط عندما كان الملك يسمح بتنظيم الإخوان المسلمين المؤيد للعرش بالتواجد الشكلى دون أن يكون له أية قوة مؤثرة فى الحياة السياسية. فالملك هو أمير المؤمنين. ومحمد خامس وعلال الفاس شخصيات وطنية دينية. وحزب الاستقلال من تكوين علماء القرويين. فالدين موجود فى السياسة باسم النظام السياسى وليس بضغط من الإخوان المسلمين. فإذا ما خرجت حركة إسلامية على هذا النمط استبعدت وهمشت وطوردت وحكم على أمرائها بالإعدام مثل حركة الشبيبة الإسلامية، وجماعة العدل والإحسان (عبد السلام يسن) الذى حددت إقامته الجبرية بعد كتاب خطاب للملك الشاب محمد

السادس عن الانفراجة الديموقراطية فى أول عهده وضيق الخناق من جديد على جماعة العدل والإحسان اعتماداً على أن الاشتراكيين فى الحكم ولهم الأغلبية البرلمانية، واقتداء بلعبة الحكام فى المشرق بضرب أجنحة المعارضة السياسية بعضها بالبعض الآخر طبقاً لجدل الخطر العاجل والخطر الآجل، وتقديم الأول على الثانى.

وقد سار النظام السياسى فى اليمن فى نفس التجربة الديموقراطية بعد أن كسب شرعية جديدة فى الحفاظ على وحدة البلاد شمالاً وجنوباً من خطر الانفصال. وبالرغم من بعض ممارسات العنف من حزب الإصلاح فى اليمن المرتبط بالإخوان المسلمين إلا أن التجربة الحزبية التعددية مازالت مستمرة بالرغم من حصول الحزب الحاكم على الأغلبية فى البرلمان، والتوتر بين جناحى المعارضة، الإسلامى والقومى مما ينذر أيضاً بلعبة ضرب بعضها بالبعض الآخر اقتداء بمصر.

وهناك نمط ثالث فى تجارب مصر وسوريا والعراق وليبيا كنظم عسكرية فى نشأتها، والسعودية وعمان وقطر والإمارات كنظم ملكية أو سلطانية أو أميرية (نسبة إلى أمير) أو حاكمية (نسبة إلى حاكم). يقوم النظام السياسى فيه على الانقلاب العسكرى ويستمد شرعيته من الثورة أو على الملكية ويستمد شرعيته من الوراثة. ولما كان الانقلاب العسكرى والملكية الوراثية نظامين غير إسلاميين لأنهما لا يقوما على البيعة والاختيار الحر من الشعب فإن الشرعية تنقصه مما يجعل شعارات الحركة الإسلامية مثل "الحاكمية لله" تمثل خطراً عليه. لذلك لا يسمح هذا النمط الثالث بشرعية الحركات الإسلامية لأنها تمثل خطراً عليه وبديلاً له فى آن واحد. فهناك صراع مكبوت بين النظام السياسى والحركات الإسلامية يؤذن بالانفجار، بل ويتفجر بين الحين والآخر كما هو الحال فى المعارضة الإسلامية الشيعية فى العراق المهاجرة خارجه، والمعارضة الإسلامية فى ليبيا التى وصلت إلى حد الصدام المسلح فى الجبال بالقرب من بنى غازى منذ عامين، والإخوان المسلمون فى سوريا بعد مذبحة حماة ودخولهم السجون أو الإفراج عنهم

ودخولهم فى ائتلاف حكومى. والحركات الإسلامية فى مصر، خاصة جماعة الجهاد، والتى مازالت ترى أن نظام الحكم لا شرعى تجب مقاومته حتى ولو سقط الأبرياء مثل الاعتداء على السياح الأجانب ورموز الدولة.

ويوجد نفس النمط فى النظم الملكية فى السعودية والسلطانية فى عمان والحاكمية (نسبة إلى الحاكم) فى الإمارات والأميرية (نسبة إلى الأمير) فى قطر. وتستمد هذه النظم شرعيتها من الإسلام بطريقة أو بأخرى، فالملك فى السعودية خادم الحرمين، والإسلام ثقافة وحضارة وسلوك الناس فى سلطنة عمان وإمارة البحرين والإمارات العربية المتحدة. ويأتى التمايز ببروز أجنحة إصلاحية فى الحركة الإسلامية التقليدية مثل الوهابية الجديدة فى السعودية والتى ترفض بعض الممارسات السياسية التى تتم فى السعودية باسم الوهابية التقليدية مثل الاعتماد المتزايد على الولايات المتحدة الأمريكية بعد حرب الخليج واستدعاء القوات الأجنبية وبعض مظاهر البذخ فى العائلة المالكة. لا فرق فى ذلك يبن القوى الإسلامية والقوى الوطنية الأخرى الليبرالية والقومية. الأئمة والمثقفون وجماعات حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والحركات النسائية.

والنمط الرابع وهو الأشد توتراً بين النظام السياسى والحركة الإسلامية فى السودان والجزائر. ففى السودان حدث انقلاب قادته الحركة الإسلامية والجيش أى قريش والجيش، السلطة الدينية والسلطة العسكرية. بعدها هاجرت القوى الحزبية خارج السودان وكونت جبهة معارضة فيها الجيش الشعبى لتحرير الجنوب وزعيمها رئيساً لقوات المعارضة لسفك الدماء بين المواطنين. ومازال الصراع دائراً بعد اعتقال حسن الترابى بعد اتفاقه مع قرنق. وقد يصل الأمر إلى حد الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب كما هو دائر الآن أو بين الشمال والشمال. وفى نفس الوقت يخضع السودان لحصار خارجى واعتداء على مصنع الشفاء بتهمة تكوين أسلحة جرثومية. والناس فى الجنوب جوعى وعطشى باسم الحكومة والمعارضة، الإسلام والعسكر.

والأخطر من ذلك كله الجزائر التى تدور فيها حرب أهلية بين الاخوة الأعداء، الإسلاميين والدولة، بعد الانفراجة الديموقراطية إثر الهبة الشعبية أثناء حكم الشاذلى بن جديد، ونجاح الحركة الإسلامية فى المجالس التشريعية، وإلغاء الجيش لنتائجها، وتحول الحركة الإسلامية إلى القتال المسلح لتستعيد انتصارها الانتخابى الذى سلبه منها الجيش. والنتيجة ما يقرب من سبعين ألف شهيد من النساء والأطفال والشيوخ. ولم ينجح قانون الوئام الوطنى فى إنهاء الحرب. كما لم ينجح الخلاف بين قادة الحركة الإسلامية حول بشاعة الحرب وجدواها فى توقفها أو التخفيف من حدتها. تخوّن الدولة الإسلاميين لأنهم يقتلون أبناء الوطن الأبرياء، ويكفر الإسلاميون الدولة لأنها لا تحكم بالشرع ونموذج النظام التسلطى. كل فريق يقصى الآخر ويستبعده. ونهاية النفق لم تظهر بعد.

٦ـ مستقبل الإسلام السياسى.

يتضح من جدل الشرعية واللاشرعية أنه فى النظم السياسية الديمقراطية التى تصبح فيها الحركة الإسلامية حركة شرعية معترف بها تكون أقرب إلى الاستقرار السياسى. بل يتحول الخطاب السياسى الاسلامى من شعاراته الرافضة إلى خطاب سياسى يقوم على برنامج يبنى ولا يهدم، يحاور ولا يستبعد. كما يطمئن النظام السياسى إلى أن استقراره مشروط بالديموقراطية، وإعطاء الشرعية للحركة الإسلامية أسوة بباقى القوى والأحزاب السياسية المعترف بها، القومية والليبرالية بل والماركسية. فليس من المعقول أن يكون البعيد أولى بالشرعية من القريب. بل إن الحركة الإسلامية هى التى تقوم ببعض مهام الدولة كما هو الحال فى لبنان فى تحرير الجنوب المحتل، وحماس والجهاد فى فلسطين بعيداً من أو بالاتفاق مع السلطة الوطنية الفلسطينية. وتنشط الحياة الحزبية، وتقوى التجربة الديموقراطية فى النظم التى تعترف بشرعية الحركة الإسلامية مثل الأردن والكويت واليمن، وربما تكون المغرب والبحرين على الطريق. فهى تعددية حزبية ذات طابع ثنائى. تضع حدوداً على أحادية الحزب الحاكم وسلطته المطلقة، وتجعل الناس أقدر على

الاختيار الحر الديموقراطى بين بديلين، وبدلاً من أن يصبح التوتر قائماً بين مصر وسوريا والعراق وتونس بين النظام السياسى والحركات الإسلامية السرية تحت الأرض أو المهاجرة خارج الأوطان، وحدوث انفجارات وعنف بين الحين والآخر. يمكن للنظم السياسية أن تستقر، وللحركات الإسلامية أن تعيش فى جو سياسى صحى لو أعطيت لها الشرعية وتحولت إلى أحزاب سياسية ذات برامج اجتماعية واقتصادية، ويصبح الإسلام باعتباره ثقافة شعبية حاملاً طبيعياً للاحتجاج السياسى والاجتماعى.

مازالت العقبة الرئيسية الآن هو نقص الشرعية المزدوجة بين النظام السياسى والحركة الإسلامية. ومازال كل طرف يريد إقصاء الآخر، النظام السياسى يريد القضاء على كل صنوف المعارضة البديلة وليس الحركة الإسلامية وحدها. والحركة الإسلامية باعتبارها أقوى جماعات المعارضة تريد أن تسقط النظام وتحل محله إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل على مستوى التمنى والإعلام. مازال الثقل التاريخى للصراع فى الماضى يمنع من الحوار فى الحاضر والائتلاف فى المستقبل. مازال تخوف كل طرف من الآخر والترصد به قائماً من أجل تحين الفرصة للانقضاض عليه والتخلص منه وهو لا يعلم أنه بذلك إنما يقضى على نفسه، وهدم المعبد كله بسياسة شمشون.

كان شرط النظام السياسى للاعتراف بالحركة الإسلامية حركة شرعية هو أن تنبذ العنف، وتقبل قواعد اللعبة الحزبية، وتحول شعاراتها إلى برامج سياسية مثل باقى الأحزاب لأن الدستور يمنع من إقامة حزب على أساس دينى وإلا تحولت الدولة إلى مجموعة من الأحزاب الطائفية. وقامت الحركة الإسلامية بالالتزام بهذا الشرط. وقدمت طلباً إلى لجنة تقديم الأحزاب بمجلس الشورى لتأسيس حزب كما حدث فى مصر بتقديم بعض أجنحة الحركة الإسلامية طلباً لتأسيس حزب "الوسط". ومع ذلك يرفض النظام السياسى بحجة أن البرنامج لا يقدم جديداً بالنسبة للأحزاب الموجودة. بل ويقوم بالقبض على الأعضاء المؤسسين بتهمة

تأسيس حزب لا شرعى للاخوان وهى جماعة منحلة منذ ١٩٥٤ بالرغم من أن الصحافة تتحدث عن نشاطها واجتماعاتها وفوزها أو خسارتها فى الانتخابات العامة أو المحلية كمستقلين. والآن تتم محاولة أخرى لإنشاء حزب "العدالة" والانتظار يطول دون موافقة أو رفض. وهو نفس السيناريو التركى فى تكوين أحزاب إسلامية مثل حزب "رفاه" ثم حزب "الفضيلة" فى دولة علمانية تعلن رسمياً أيضاً تحريم قيام أحزاب دينية. وتبدو العلمانية تسلطية اقصائية، مطلقة أحادية الطرف كنظام ثيوقراطى بديل.

وحدث نفس الشىء فى تونس عندما كونت الحركة الإسلامية حزب "النهضة" لراشد الغنوشى، لا يختلف فى برنامجه كثيراً عن باقى الأحزاب العلمانية التونسية. يسلم بالتجربة الديموقراطية ويعترف بأنه جزء منها. ينبذ العنف، ويعترف بحقوق الإنسان والمرأة وحق الجميع فى توزيع عادل للثروة بحيث تجعله حزباً وطنياً ليبرالياً تقدمياً. ومع ذلك يرفض النظام السياسى الاعتراف به ويطارد أعضاءه، ويريد القبض على رئيسه، ويظل هائماً على وجهه فى العواصم الغربية متمتعاً بحرية التنقل والتعبير، بعض مآثر الغرب، منتظراً تغيير النظام السياسى بانقلاب عسكرى مضاد أو شعبية عارمة حتى تعود الليبرالية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان.

وقد بدأ الإفراج عن الإخوان فى سوريا فى العهد الجديد بعد مذبحة حماة فى العهد القديم وتدمير المدينة بعد هبة الإخوان فيها. وطالب الإخوان بنسيان الماضى وبداية عهد جديد يتم لهم فيها الاعتراف بالشرعية وحق تكوين جماعة لهم يمارسون من خلالها نشاطهم. ومع ذلك لم يوافق النظام السياسى على شرعية الجماعة إلا من خلال الائتلاف الحكومى كأفراد وليس كجماعة، كأعضاء وليس كتنظيم. ومازال العهد الجديد متأرجحاً بين الانغلاق والانفتاح، بين عادة القديم ومتطلبات العهد الجديد، بين النظام السياسى الواحد والتعددية الحزبية.

ومن ثم توضع الحركة الإسلامية بين المطرقة والسندان. إذا دافعت عن

وجودها ومارست نشاطها بالعنف اتهمت بتدبير انقلاب على نظام الحكم وممارسة العنف وارتكاب الجرائم وتهديد الأمن الوطنى فى الداخل والقومى فى الخارج. فإذا نبذت العنف وقبلت قواعد العمل الديموقراطى وأرادت أن تكون جزءاً من نسيج المجتمع وحركة التاريخ رفض النظام السياسى خشية حصولها على الأغلبية البرلمانية. ويكون النظام السياسى فى الحالتين هو الخاسر، ولكنها خسارة على الأمد القصير للنظام السياسى، ومكسب على الأمد الطويل للوطن.

والنظام السياسى أيضاً بين المطرقة والسندان. إذا هو قبل شرعية الحركة الإسلامية كحزب سياسية يكون هو الضحية لأن الحزب الجديد سيفوز بالأغلبية البرلمانية نظراً لرفض الناس للحزب الحاكم الذى يكون خاسراً على الأمد القصير. وإذا رفض الترخيص للحركة الإسلامية لتكون حزباً سياسياً فإنه يكون أيضاً الخاسر على الأمد الطويل ولن يبق أمامه إلا العنف ومقابلة النظام السياسى له بالعنف، ويزداد قتل الأبرياء كما هو الحال فى الجزائر.

والحقيقة أنه لا بديل عن التعددية السياسية كنظام للحكم وتكوين جبهة وطنية ائتلافية بين جميع القوى السياسية بما فى ذلك الحركة الإسلامية سواء كانت حزباً أو جماعة طبقاً لنتائج صناديق الاقتراع، نظراً لاستحالة وجود أغلبية سياسية حالياً لا لأحزاب السلطة ولا لأحزاب المعارضة. فهناك أربع قوى سياسية فى أصلها تيارات فكرية فى الوطن العربى: الليبرالية والقومية (الناصرية، الاشتراكية العربية)، والماركسية بالرغم من انهيار نظمها منذ عقد من الزمان، والحركة الإسلامية. كل منها حكم بمفرده. حكمت الأحزاب الليبرالية فى الوطن العربى قبل الثورات العربية الأخيرة منذ أوائل الخمسينات ومازالت تحكم فى الكويت واليمن ومصر والأردن والمغرب ولبنان والسودان فى النظم الملكية أو النظم العسكرية. ومازالت الناس تحن إليها نظراً لما ترجوه من حرية سياسية وليس فقط حرية اقتصادية. والقومية حكمت بعد الثورات العربية الأخيرة كنظم عسكرية فى مصر وسوريا والعراق واليمن وليبيا وبعد حركات التحرر الوطنى مثل الجزائر. وقد انقلب معظمها إلى عسكرية

ليبرالية بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ أو إلى عسكرية خالصة كما هو الحال فى تونس. ظلت العسكرية وتغيرت الاشتراكية إلى الليبرالية بلا قيمها. فعم الفساد والسرقة ونهب المال العام. حدث ذلك فى مصر أولاً وسوريا ثانياً واليمن ثالثاً. ولم يعد يبقى عليها إلا العراق المحاصر منذ غزو الكويت وليبيا المحاصرة بتهمة لوكربى ومساعدة الإرهاب. والماركسية لم يعد لها صوت إلا فى جبهة ائتلافية فى سوريا والعراق أو بقايا أحزاب متناثرة فى لبنان. والحركة الإسلامية هى الأظهر فى لبنان والسودان والكويت واليمن والمغرب والأردن وبعض فصائل المعارضة العراقية والتونسية فى الخارج وفى الداخل مثل مصر والجزائر.

التعددية السياسية إذن أمر واقع فى الفكر السياسى العربى الحديث، ولا يمكن لتيار إقصاء آخر. تختلف فى التمثيل وفى ممارستها طبقاً لشرعيتها أو لا شرعيتها. وقد تتفق فيما بينها على بعض الأهداف القومية المشتركة بل وفى الوسائل أيضاً، ولا تتعدد إلا الأطر النظرية أو البواعث. فالتيارات الأربعة تتفق فيما بينها على تحرير فلسطين باسم القومية العربية عند الناصريين والقوميين، وباسم تحرير أراضى فلسطين عند الوطنيين الليبراليين، وباسم القوى العاملة، الفلاحين والعمال، ضد الاستعمار الاستيطانى أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية عند الماركسية، وباسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة والمسجد الأقصى عند الإسلاميين. ولا تختلف فى ذلك النظم السياسية الحاكمة، قومية أو ليبرالية أو إسلامية، ملكية أو عسكرية، إمارة أو دولة، سلطنة أو جمهورية، مملكة أو جماهيرية. الهدف واحد وتتعدد الأطر النظيرة والوسائل العملية.

كما تتفق التيارات الأربعة ولو قولاً على حرية المواطن وحمايته ضد صنوف القهر والتسلط. فذاك شعار الليبرالية وما تؤكده على حرية التعبير والحركة، وحق تكوين الأحزاب، وتستمد منه شرعيتها. والحرية والاشتراكية والوحدة الشعار الرئيسى فى الحركة القومية، مع التركيز على حريات الشعوب أكثر من حريات الأفراد، ولا فصل بين الخبز والحرية. والماركسية أيضاً تقوم على تحرر الأفراد من

الاستغلال، والشعوب من الاستعمار. فالغاية من الاقتصاد الموجه القائم على التخطيط وتوجيه الدولة والملكية العامة لوسائل الإنتاج التحرر السياسى للأفراد من سيطرة رأس المال. والحركة الإسلامية شعاراتها فى الحرية والمساواة فى قول عمر بن الخطاب الشهير "لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟". وإن شهادة "لا اله إلا الله" لهى إعلان لحرية الضمير الإنسان من كل صنوف القهر البشرى بفعلى النفى "لا اله" ثم الإثبات "إلا الله"[(١)].

وفى وحدة الأمة تتفق التيارات الأربعة على تحقيقها باسم وحدة الأمة الإسلامية وتجاوز الحدود المصطنعة التى وضعها الاستعمار باسم الإسلام والوحدة الإلهية التى تنعكس فى وحدة الأمة، وباسم وحدة الأمة العربية والقومية التى تتجاوز حدود الدولة القطرية، وباسم وحدة الطبقة العاملة، العمل والفلاحون "يا عمال العالم اتحدوا" فى الماركسية، وباسم وحدة السوق وقوانينه فى الليبرالية، حرية الاستيراد والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات. وفى عصر العولمة تتحدد الكيانات الصغرى فى تجمعات إقليمية أكبر، ولا تقوى الدول القطرية على المنافسة إلا فى تجمعات إقليمية أوسع وأشمل.

وفى تنمية الموارد الطبيعية والبشرية تتفق التيارات الأربعة عليها، باسم الإنسان سيد الطبيعة فى الليبرالية، وجدل الإنسان والطبيعة فى الماركسية، والتخطيط فى القومية العربية وتسخير الله كل ما فى الأرض لصالح الإنسان لتعميرها وسكناها والتمتع بخيراتها. وقد كثرت الأدبيات من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية على التنمية المستقلة كشرط للتنمية المستدامة، وتحقيق التوازن فى ميزان المدفوعات، وزيادة معدلات التنمية ونقصان معدلات التضخم من أجل استيعاب الزيادة السكانية دون انخفاض فى مستوى المعيشة.

والدفاع عن الهوية ضد التغريب قضية رئيسية فى الحركة الإسلامية تصل إلى حد المفاصلة ﴿لكم دينكم ولى دين﴾، ضد تقليد الآخر. وهى أيضاً محور الفكر

---

(١) انظر دراستنا: ماذا تعنى شهادة "لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله"؟ الدين والثورة فى مصر جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص١٤٧-١٦١.

القومى الذى يقوم على العزة القومية والاستقلال القومى بين المعسكرين الرئيسيين فى عصر الاستقطاب فيما سمى بعد الانحياز أو الحياد الإيجابى أو دول العالم الثالث. والماركسية تحققها عن طريق هوية العامل وعدم اغترابه عن عمله وتشيئه وتبعيته لصاحب رأس المال. والليبرالية تؤمن بهوية إنسانية عامة، هوية المدنية والتحضر، تقوم على مكتسبات العصر الحديث، هوية متوازنة تجمع بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة منذ فجر النهضة العربية.

وفى حشد الجماهير ضد اللامبالاة والفتور لا تختلف القوى السياسية عليها. فالإنسان حمل الأمانة التى رفضتها السموات والأرض والجبال أن تحملها. والقومية العربية رسالة فى التاريخ تعبر عن نبض الجماهير وحركة الشارع. والماركسية تحرك الجماهير عن طريق الوعى الاجتماعي والإحساس بالظلم. والليبرالية بطبيعتها نشاط حر والتزام بالإنتاج والمنافسة وهو ما يحرك البشر ويجند الطاقات.

إن الصحوة الإسلامية التى بدأت بعد هزيمة ١٩٦٧ والثورة الإسلامية فى إيران، والإسلام فى أوربا الشرقية والغربية على السواء، والجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى، وفى أمريكا الشمالية وأفريقيا تدل على أن الإسلام قادم، وأن العالم الاسلامى ربما يكون على مشارف مرحلة ثالثة بدايتها فى القرن الخامس عشر الهجرى، بعد أن اكتملت المرحلة الأولى فى القرون السبعة الأولى نهاية بابن خلدون، وبعد أن اكتملت المرحلة الثانية بفجر النهضة العربية الحديثة فى القرون السبعة الثانية بعد ابن خلدون. قد تشهد المرحلة الثالثة عصراً ذهبياً للحضارة الإسلامية يشبه العصر الذهبى فى المرحلة الأولى والذى بلغ الذروة فى القرن الرابع الهجرى، عصر البيرونى والمتنبى وأبى حيان(١).

ليس التحدى هو فى قبول الصحوة الإسلامية أو رفضها ولكن التحدى هو أية صيغة للإسلام القادم، المحافظة التقليدية الموروثة من الغزالى، الأشعرية فى

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٩٥-٧١٠. محمد عابد الجابرى، حسن حنفى: حوار المشرق والمغرب، مدبولى، القاهرة ١٩٩٣ ص ٣٤-٣٧.

العقيدة والشافعية فى الفقه والاشراقية فى الفلسفة، والحرفية النصية الموروثة من السلفية القديمة والمعاصرة أم الإسلام العقلانى المستنير وريث الحركة الإصلاحية من الأفغانى ومحمد عبده وعلال الفاسى وعدالحميد بن باديس ومالك بن بنى والطاهر والفاضل بن عاشور والكواكبى ومحمد إقبال، وهو الإسلام التعددى الذى يقوم على شرعية الاختلاف، وقبول الحوار، والتعبير عن مصالح الأمة؟ هل هو الخطاب الأصولى الذى كثر الحديث عنه أم الخطاب ما بعد الأصولى الذى هو فى دور التكوين؟(١). إن الحركة الإسلامية ليست كلاً واحداً الآن بل هى متعددة الأجنحة والاتجاهات من اليمين إلى الوسط إلى اليسار، بين النقل والعقل، والنص والواقع، والعقيدة والثورة، والحرف والتأويل. وهى تعددية طبيعية تستأنف التعددية القديمة، وحوار مع النفس قبل أن يتم الحوار مع الآخر.

إن تحليل "الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة" لا يعتمد فقط على الأدبيات، الدراسات والبحوث والرسائل والمقالات فى الموضوع. فما أكثرها بالمئات. ويمكن القيام بذلك عن طريق تحليل التجارب الشعورية الفردية والجماعية من أجل إضافة رؤية جديدة على ما تم تحصيله من خلال الأرقام والجداول والإحصائيات والتواريخ وأسماء الأعلام. فالماهية أقرب إلى العلم من الوقائع، والاستبطان أكثر إدراكا من الإحصائيات. لذلك أصبح المنهج "الظاهرياتى" أحد المناهج الرئيسية فى الفلسفة والعلوم الاجتماعية القادر على إضافة جديد بدلاً من نقل المعلومات من مرجع إلى آخر، ومن مصدر إلى آخر.

ونظراً لأن الموضوع يتعلق بحركات ونظم سياسية موجودة على الساحة وأن كل تحليل علمى للعلاقة بينهما قد يغضب هذا الطرف أو ذاك فى مسألة وجود ومصير فإن الحرية الفكرية والبحث العلنى الموضوعى النزيه شرطان للفكر وللاستنتاج. صحيح أن الموضوعية الخالصة أو المحايدة لا وجود لها. فكل باحث له انتماؤه الفكرى والسياسى. ومع ذلك يمكن الوصول إلى نتائج عامة مقبولة من

---

(١) ومن رموزه كمال أبو المجد، ويوسف القرضاوى، وخلف الله محمد خلف الله، والإسلاميون التقدميون فى تونس. واليسار الاسلامى فى مصر، والاصلاحيون فى إيران.

الباحثين عن طريق تحليل التجارب الجماعية المشتركة. فالباحث مستقل عن السلطة والمعارضة وإن كان هواه هنا وهناك. والمصلحة الوطنية العليا هو الهدف المشترك للجميع، لا فرق بين الباحث والسياسي. وأفضل بحث نظرى ما كان قائماً على الممارسة. وأفضل ممارسة سياسية ما كان قائماً على البحث العلمي.

الدين والشرعية السياسية

ليس الدين فقط هو مجموعة الشعائر والعبادات أو العقائد والإيمانيات أو المؤسسات والهيئات أو الأماكن والأزمنة المقدسة أو الأعياد والموالد أو الطرق الصوفية أو رجال الدين إلى آخر ما يدرس فى علم الاجتماع الدينى وفى علم التاريخ المقارن للأديان. وليس هو ما يتحقق فى التاريخ من حضارة وعمران أو من حروب وخراب، وكلاهما باسم الدين. وليس نظما سياسية "ثيوقراطية" تدعى أنها تحكم باسم الله أو باسم الدين أو باسم الشريعة وإلا كان الكيان الصهيونى دولة دينية، وكانت النظم السياسية القهرية التسلطية دولا دينية. وليس مجموعة من القوانين والشرائع تتقدمها الحدود، القتل وقطع الأيدى والأرجل والرقاب والصلب على جذوع النخل والاتهام بالكفر والردة. وكلها صور سلبية وممارسات فعلية للتدين الشعبى والرسمى.

إنما الدين أيضا هو الموروث الثقافى المتراكم عبر التاريخ والذى تحول إلى ثقافة شعبية اتحدت مع خبرة الشعوب والتى عبرت عنها فى الأمثال العامية وسير الأبطال والقصص الشعبى. إذ يستشهد العامة والخاصة على حد سواء بالآيات القرآنية وبالأحاديث النبوية كما يستشهدون بالأمثال العامية والأقوال المأثورة.

(*) مجلة الديموقراطية، العدد ١٢- السنة الثالثة، أكتوبر ٢٠٠٣.

كلاهما حجة سلطة لفهم الواقع يقوم على النقد الاجتماعى وإيجاد مبررات للسلوك الفردى والجماعى. هو الذى يحدد رؤية الناس للعالم، ويعطيهم موجهات للسلوك. هو المخزون النفسى الحاضر عبر الماضى والمتواصل معه دون إحداث قطيعة بين الماضى والحاضر كما فعلت أوروبا فى بدايات عصورها الحديثة أو تجاور وتقسيم عمل بينهما، الموروث للحياة الخاصة، والحداثة للحياة العامة. وهو موقف له ما يشابهه فى معظم الثقافات الدينية، الهندوكية والبوذية والكونفوشية واليهودية والمسيحية مباشرة أو عن طريق غير مباشر فى الاتجاهات الحديثة منها[١].

وفى تاريخنا الحديث خرجت معظم حركات التحرر الوطنى من الموروث الثقافى والإسلامى. فقد حدد الأفغانى هذا المشروع التحررى: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، والقهر فى الداخل[٢]. وعلى إثره قامت الثورات التحررية الإسلامية ممثلة فى الثورة العرابية فى مصر فى ١٨٨٢، والثورة المهدية فى السودان. واستمر الإسلام الوطنى عند قادة ثورة ١٩١٩ من تلاميذ محمد عبده، تلميذ الأفغانى. بل وتحول إلى نهضة شاملة وتحديث عصرى. وحدث نفس الشىء فى المغرب العربى عند علال الفاسى فى المغرب، وعبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمى ومالك بن نبى فى الجزائر، والسنوسى وعمر المختار فى ليبيا، وحسن البنا وجماعة الإخوان فى مصر وانتشارها فى الوطن العربى، وفى الشام عند الكواكبى بحثا فى "طبائع الاستبداد" عند الحكام، واللامبالاة والفتور فى "أم القرى" عند المحكومين. وفى فلسطين عز الدين القسام ثم حركة المقاومة الإسلامية حماس والجهاد. وفى لبنان الأحزاب الإسلامية خاصة حزب الله الذى قاد حركة تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى. وفى اليمن الأئمة الأحرار مثل زيد المشكى. بل إن الوهابية فى ظروف شبه الجزيرة العربية كانت حركة إصلاحية ضد مظاهر الوثنية والشرك مثل التوسط بين الإنسان والله بالأولياء وبالرقى والطلسمات والأشجار

---

(١) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص١١-٢٠.

(٢) انظر: جمال الدين الأفغانى، المانوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

والعظام المباركة. ثم تحولت إلى وهابية سياسية لتوحيد القبائل وتأسيس مملكة موحدة قبل أن تتحول الوهابية إلى سلفية دينية وقهر سياسى حتى ولدت الوهابية الجديدة التى تقبل الوهابية السلفية فى العقيدة ولكن ترفض فساد النظام الحاكم ووجود القوات الأجنبية على أراضى البلاد. وساهم الإسلام فى حركات التحرر الوطنى فى آسيا، فى إندونيسيا وماليزيا والهند وباكستان. وبلغ الذروة فى الثورة الإسلامية فى إيران، ووصول كثير من الأحزاب الإسلامية إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع كما هو الحال فى تركيا والمغرب وليس عن طريق الانقلاب كما هو الحال فى السودان.

وبعد نجاح حركات التحرر الوطنى واستقلال الدول الحديثة بدأت إعادة بناء الدولة الموروثة من الحقبة الاستعمارية ببرنامج للتحديث والتنمية واعتمادا على التخطيط والتصنيع. وخرج التسلط التقليدى من الموروث القديم لتأسيس دولة تقوم على الزعيم الأوحد، وتحكم باسم الحزب الواحد، وتدعو إلى الرأى الواحد، والاختيار الأيديولوجى الواحد باسم القيادات التاريخية التى قادت حركات التحرر الوطنى. وتنكرت لفرقاء النضال بالأمس. وبدأت تستأثر بالسلطة وحدها، والتخلص تدريجيا من باقى الفصائل. وتم حل معظمها إما بتهمة الانقلاب على نظام الدولة أو من أجل الدخول كطرف فى تحالف الحزب الواحد باسم الائتلاف الوطنى أو تحالف قوى الشعب العامل. وظل الأمر على هذا النحو بالرغم من القلق فى التنظيم السياسى القائم ، وعدم اختفاء التنظيمات المهمشة أو اللاشرعية الخاصة، الإسلامية والماركسية. وطالما كان هناك مشروع قومى قادرا على تجنيد الجماهير والدفاع عن مصالحها كانت الخلايا السياسية نائمة لا أثر لها وليس لديها القدرة على تجنيد الجماهير التى رأت فى اختيارات الدولة الوطنية خير معبر عن مصالحها.

ولما بدأ الفساد فى الداخل، وإثراء الطبقات الجديدة، والإغراق فى الشعارات الوطنية البراقة، واتساع المسافة بين الأقوال والأفعال، بين المبادئ المعلنة والإنجازات الممكنة، وتحول القوات المسلحة إلى الداخل أكثر من الخارج جاءت

هزيمة يونيو لإعلان نهاية النظام السياسى الذى تبنته الدولة الوطنية. وبالرغم من انتصار أكتوبر ١٩٧٣ إلا أن ما تلتها من تحولات اجتماعية واقتصادية بداية بقانون الاستثمار فى ١٩٧٥، ثم زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ بعد هبة يناير من نفس العام، واتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل فى ١٩٧٩، والتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن الصديق الشرقى إلى الحليف الأمريكى الذى بيده ٩٩٪ من أوراق اللعبة فى الشرق الأوسط، وزيادة تبعية الدولة، والقدر الهائل من التغريب والأمركة بل وتشجيع الدولة للجماعات الإسلامية لتصفية الناصريين بعد هبة يناير ١٩٧٧، بعد هذا كله، استيقظت الخلايا النائمة. وبدأت الجماعات الإسلامية تتحول من الهامش إلى المركز. تعرض نفسها كقوى بديلة قادرة على الإنقاذ الوطنى من التبعية والانعزال فى الخارج، والقهر والفساد فى الداخل. واستطاعت تجنيد الناس ضد النظام القائم، والنجاح فى معظم انتخابات الاتحادات والنقابات المهنية والطلابية، وتمارس نشاطها العلنى بالرغم من سلاح اللاشرعية المسلط عليها. وكثر الحديث عن: "الصحوة" الإسلامية، "الظاهرة" الإسلامية، "الإسلام السياسى"، "الثورة" الإسلامية لتشير إلى نفس الشىء، الإعلان عن حقبة تاريخية قادمة لا يظهر منها حتى الآن إلا قمة الجبل دون أسفله الذى مازال مغمورا تحت الماء، لا يظهر منها فوق السطح إلا الينابيع التى تخرج منها كثير من المياه الجوفية التى لا يراها أحد.

وكانت الأرض خصبة لانتشار الجماعات الإسلامية ولإعطاء نفسها شرعية من الأمر الواقع. فهى من الناس ومع الناس وللناس. ألحقت بالمساجد دورا للمناسبات للأحزان والأفراح، والعيادات الطبية بدلا من مغالاة الأطباء، وفصول التقوية بدلا من الدروس الخصوصية التى أرهقت ميزانية الأسرة. بل وإيجاد أعمال للعاطلين، وساحات رياضية للشباب، وجمعيات خيرية للفقراء، وتزويج غير القادرين. شعر الناس بها أكثر مما شعروا بالدولة وأجهزتها. فأخذت شرعية من أسفل باسم الخدمات أقوى من الشرعية التى تمنح لها من أعلى باسم القانون. وهو سلاح فى يد الدولة تستعمله ضد خصومها السياسيين. كانت الجماعات أول من أهرع

لمساعدة منكوبى الزلزال الذى ضرب القاهرة فى أوائل التسعينات قبل أجهزة الأمن. فلما جاءت الأجهزة الرسمية احتكرت أعمال الإغاثة وسلبتها من أيدى الجماعات. وحدث نفس الشىء مع الجماعات اليسارية التى نظمت قوافل الإغاثة لشعب فلسطين ثم استولت عليها الدولة حتى لا تستعمل بؤرة لحركات شعبية أوسع تتحول إلى حركات سياسية غير مأمونة العواقب.

لم يستطع الحزب الحاكم ملء الفراغ السياسى لأنه نشأ فى حضن الدولة والنظام كأحد الوزارات. أعضاؤه موظفون متفرغون ومعينون من الرئيس كالوزراء والمحافظين ومديرى الأمن ورؤساء الجامعات، وتدخل جهاز الدولة، واللعب بقوائم الناخبين. لا يمثلون مصالح الشعب بل مصالحهم الشخصية. فهم نواب القروض، المتهربون من الخدمة العسكرية. ولم تستطع أيضا أحزاب المعارضة الماركسية والناصرية والليبرالية ملء الفراغ لأنها أيضا ولو بدرجة أقل تعتمد على زعامات تاريخية، وتضعفها الصراعات الداخلية، وتنحصر نشاطاتها داخل مقار الأحزاب أو فى إصدار الجريدة الأسبوعية أو اليومية المثقلة بالديون والتى تقوم الدولة بطباعتها، ولا يُسمح لها بأى تحرك شعبى إلا بتصريح من أجهزة الأمن.

لذلك نشطت الجماعات الإسلامية نابعة من قاع الشعب واستطاعت أن تكون المعبّر شبه الوحيد عن مطالب الجماهير. واكتسبت شرعية الأمر الواقع De Facto، وليست شرعية القانون De Jure. وبقدرتها التنظيمية بطريقة الخلايا العنقودية أصبحت قادرة على حشد الجماهير، وتنظيم المظاهرات العامة للاحتجاج على ما يحدث للوطن من مآسى ومذابح فى فلسطين والعراق وكشمير وقبلها فى البوسنة والهرسك وكوسوفو بل قد يمتد أثرها إلى الشيشان.

وانقسمت الأنظمة العربية قسمين تجاه الجماعات الإسلامية. الأول مازال يعتبرها منافسا خطيرا لها فى الحكم، ومازال يسلط سيف اللاشرعية عليها. فإذا ما ازداد نشاطها، اتهمت بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم، وقدم قادتها إلى المحاكم العسكرية التى لا نقض فيها ولا إبرام. هذا هو الحال فى مصر وتونس وليبيا

والعراق وسوريا والسعودية وعمان والإمارات. فإذا ما سمح نظام سياسى لتخفيف الضغط عليه بإجراء انتخابات شعبية يكون فيها الإسلاميون طرفا فيها فينجحون فى الانتخابات المحلية، ويحصدون حوالى ثلثى المجالس، ينقلب الجيش عليها باعتباره الوريث الشرعى لحركة التحرر الوطنى التى حصل بها الشعب على الاستقلال. فالجيش هو الحامى للشعب. وتغرق البلاد فى بحر من الدم، مائة ألف قتيل على مدى عشر سنوات بين الدولة والإسلاميين، صراعا على السلطة، سلطة الجيش ممثلة فى الدولة وسلطة الشرعية التى أتى بها الإسلاميون إلى المجالس المحلية. وتقدم سلطة الدولة ذريعة أن الإسلاميين غير ديموقراطيين، وأنهم أعلنوا أن هذه الانتخابات التى نجحوا فيها هى آخر الانتخابات. فلا تداول للسلطة، ولا تنازل عن الحكم. وتقع البلاد فى حرب أهلية طاحنة. وكان الوطن قد كسب أكثر وخسر أقل إن لم ينقلب الجيش على الدولة، وألغى نتائج الانتخابات. وترك الإسلاميين فى الحكم يواجهون مشاكل الفقر والبطالة والفساد والديون الخارجية. فإذا عرف الناس أنهم لم يحصلوا على شىء بالشعارات، ولم تحل قضاياهم بالعواطف الإيمانية لم ينتخبوا "جبهة الإنقاذ" من جديد. وتكون البلاد قد مرت بتجربة ديموقراطية فعلية تقوم على تداول السلطة بدلا من الاقتتال بين الاخوة الأعداء، وشق الصف الوطنى، وقتل الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ الذين لا حول لهم ولا قوة.

وقد يقوم الإسلاميون بانقلاب ضد الجيش كما هو الحال فى مذبحة حماه فى سوريا أو معه كما هو الحال فى الانقلاب الأخير فى السودان الذى ضم الجيش وقريش فى آن واحد. ولما استحال وجود نظام سياسى برأسين أقال الجيش قريشا، وحكم بمفرده. وتستمر لعبة شد الحبل بين الفريقين. فتتوقف الحياة السياسية لتعطيل الرئتين معا.

والثانى اعتراف الأنظمة السياسية بشرعية الحركات الإسلامية وقبولها أن تكون طرفا فى التعددية السياسية والمسار الديموقراطى، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وقبول تداول السلطة على الأقل فى الشكل من حيث الإعلان والبداية،

وقد تكون النتائج والنهاية مختلفة، وتنتهى إلى نفس مأساة الجزائر. فقد قبلت الأردن والكويت واليمن والمغرب ولبنان التعددية السياسية. ودخل الإخوان المسلمون فى الأردن وحركة الإصلاح فى اليمن والكويت الانتخابات. تزداد مقاعدها فى دورة ثم تقل فى دورة ثانية بعد أن يدرك الناس أن الشعارات لم تحل شيئا، وأنه لا فرق بين عشائرية فى السلطة وجماعات إسلامية فى المعارضة. فكلاهما يحكمهما نفس المنطق، الحكم والسلطة، بصرف النظر عن البرامج السياسية والتغير الاجتماعى. لم تستطع الحركات الإسلامية الوصول إلى الحكم إلا فى المغرب وتركيا وإيران. فتجربة المغرب فى تداول السلطة مشهود لها، من حزب الاستقلال إلى الاتحاد الاشتراكى إلى حزب العدالة والتنمية. وحدث نفس الشىء فى تركيا من الأحزاب القومية إلى حزب رافاه إلى حزب العدالة والتنمية. وفى إيران تتجاذب الحياة السياسية والبرلمانية الصراع بين المحافظين والإصلاحيين. ونظرا لعدم حصول أى من القوى السياسية فى هذه التجارب شبه الديموقراطية الأغلبية المطلقة التى تساعدها على الحكم فإنها دخلت فى حكومات ائتلافية وجبهات وطنية مع باقى الأحزاب مما يساعد على تحويل الحركات الإسلامية شعاراتها الدينية إلى برامج سياسية واجتماعية تتقارب أو تتباعد مع باقى البرامج السياسية لباقى الأحزاب.

والنظم السياسية العربية الحاكمة نوعان: ملكية وعسكرية، قريش والجيش. الملكية تستمد شرعيتها من الوراثة: مات الملك، عاش الملك. والعسكرية تستمد سلطتها من الانقلاب العسكرى أو ثورة الجيش المباركة، أى القوات المسلحة حامية الدستور، وحارسة النظام. ومنها يكون الرئيس. يتوارث الجيش الرئاسة التى أصبحت حكرا عليه. وأصبحت الجمهورية الملكية موضوعا للتندر والفكاهة الشعبية فى الحياة اليومية. تحول العسكرى إلى ملكى، ولكن ظل الرئيس العسكرى هو صاحب السلطة التى يستمدها من الجيش. وله كل السلطة ولا يحتاج إلى نائب يفوّض له بعض السلطات ولو الشكلية، لأنه لا يوجد أحد من ملايين شعبه يستحقها وقادر على أدائها.

والحقيقة أنه لا فرق بين النظامين فى وراثة السلطة وتوريثها، العسكرية محصورة فى الجيش، والملكية محصورة فى العائلة المالكة. وتتعدد الواجهات الديموقراطية من مجالس الشورى والشعب والأمة والبرلمان. والتزييف هو الشائع. ونجاح الرئيس والحزب الحاكم بنسبة ٩٩,٩٪. وتزوّر كشوف الانتخابات. وينتخب الأموات مع الأحياء سواء كان ذلك بإشراف قضائى أو بدون إشراف. وتكون النتيجة الطعن فى الانتخابات بل وحل المجالس النيابية لعدم شرعيتها بقرار من المحكمة الدستورية العليا.

وكلا النظامين لا يستمدان سلطتيهما من الشعب، ولا يقومان على البيعة العامة واختيار حر للناس كما حدد القدماء "الإمامة عقد وبيعة واختيار". كلاهما "ثيوقراطى" البنية، اختيار إلهى، باسم الله أو باسم السلطان. وكلاهما قادر على كل شىء يعلم ويقدر، يسمع ويبصر، يتكلم ويريد. كلاهما له شرعية من أعلى، وتنقصه الشرعية من أسفل. والجماعات الإسلامية لها شرعية من أسفل عن طريق الخدمات للناس وليس لها شرعية من أعلى أى من القانون والاعتراف الرسمى بها.

وتستمد النظم القهرية خاصة العسكرية منها شرعية لها عن طريق الدين باسم تطبيق الشرعية الإسلامية. وهو أمر محبب إلى ثقافة العامة وتشدد النصيين. ويصبح الحاكم العسكرى الذى يستمد شرعيته الفعلية من الجيش الذى قام بالانقلاب حامى حمى الشريعة والمحافظ على تطبيقها ﴿إنا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾. وتسانده الجماعات الإسلامية المحافظة التى تعطى الأولوية للشكل على المضمون، وتعتبره الحاكم العسكرى الذى يعلن بلسانه تطبيق الشريعة الإسلامية خامس الخلفاء الراشدين أو إمام المسلمين إلى أخر الألقاب التى تزخر بها ثقافتنا القديمة. وهو يصالح الأعداء، وينقلب من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ويزداد البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء، ويوضع المعارضين له فى المعتقلات. ويتكرر نفس الشىء فى باكستان - ضياء الحق، وفى السودان - النميرى، وفى نظم شبه الجزيرة العربية.

أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية ووضع لجان برلمانية لذلك وإعطاء المثل على ذلك بقطع أيدى الفقراء السارقين أمام أجهزة الإعلام المحلية والغربية تخويفا للداخل وإقناعا للخارج بالحاكم الدموى القادر على قهر الشعوب. أما سارق الملايين من المعونات الأجنبية ومهربها خارج البلاد فى حسابات خاصة فلا تقطع يده. وفى الشريعة يوقف الحد إذا لم تتوافر الأسباب والشروط وحضرت الموانع مثل الفقر والبطالة والجوع والعرى والنوم فى العراء. بل يُحاسَب الحاكم نفسه لأنه لم يوفر للناس الأمن والغذاء والسكن والعمل والعلاج وإشباع الحاجات الأساسية. ويطبق الحد على الجميع، الحاكم قبل المحكوم، والغنى قبل الفقير، وإلا أصبحت الأمة "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذ سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد".

ولا ضير أن تضيع وحدة الأوطان بسبب تطبيق الشريعة الإسلامية فى الأقطار التى شمالها مسلمون وجنوبها مسيحيون أو وثنيون مثل السودان وتشاد ومالى ومعظم الدول جنوب الصحراء. فالحاكم الشمالى الذى أتى بانقلاب عسكرى أو مدنى يمارس أنواع القهر القبلى أو العشائرى. ويعطى لنفسه شرعية الحكم باسم الدين وليس باسم الوطن. ومن مظاهره تطبيق الشريعة الإسلامية شمالا وجنوبا وهو ما يتنافى مع الشريعة الإسلامية ذاتها التى لا تطبق إلا على المسلمين. ولكل طائفة أن تحكم بكتابها. وهو أيضا ما قد يتنافى مع أصول الحكم الحديثة التى يتساوى فيها المواطنون فى الحقوق والواجبات. والحكم الشرعى هو تعليق تطبيق الشريعة حفاظا على وحدة الأوطان، وتساوى المواطنين جميعا أمام القانون.

وتهدد وحدة الأوطان أيضا إذا عاش المسلمون أقلية فى قطر غالبيته من غير المسلمين، وحاولوا القيام بحركة انفصالية لتكوين دولة إسلامية مستقلة. كان هذا هو الخطر الذى يهدد المسلمين فى جنوب أفريقيا، وهم مازالوا تحت أثر النظام العنصرى، خطر التصويت ضد المؤتمر الوطنى الأفريقى بزعامة نيلسون مانديلا من أجل وهم تكوين دويلات إسلامية فى كيب تاون وذوربان. مع أن الإسلام فى جنوب أفريقيا جزء من حركة التحرر الوطنى الأفريقى ومكون رئيسى فى جميع الحركات

المناهضة للعنصرية. فالوطن هو الجامع المشترك بين جميع المواطنين فى جنوب أفريقيا مع تعددية فى الثقافات والأطر المرجعية. ومازالت حركة تحرير مورو فى جنوب الفلبين تمثل هذا الاختيار فصل الجنوب المسلم عن الشمال المسيحى فى الفلبين وهو ما يتعارض مع وحدة الأوطان. وقبل ذلك تم فصل باكستان عن الهند مما سبب قضية كشمير، ومنعت الحدود الوطنية الجغرافية من انتشار الإسلام فى الهند، والفصل بين شعب واحد بدعوى التمايز الدينى بين الإسلام والهندوكية. فتخلت وحدة الأوطان عن شرعيتها واستبدلت بها شرعية الدين بانفصال باكستان عن الهند. مما وضع المسلمين فى الهند دون باكستان فى موضع الأقليات، والهندوس والمسيحيين وباقى الطوائف فى باكستان موضع الأقليات. بل إن باكستان نفسها انقسمت إلى شرقية فى بنجلاديش واقتصرت على الغربية منها نظرا للانقطاع الجغرافى بينهما. ومن ثم أصبحت تهدد الشرعية الدينية وحدة الأوطان.

وقد يعطى الحاكم نفسه الشرعية عن طريق رجال الدين التابعين له والمؤسسات الدينية الخاضعة لسيطرة النظام السياسى. ويكون ذلك عن طريق تكفير الخارجين على النظام، وتخوين المعارضة السياسية. والحكم الشرعى أنهم خوارج العصر، دعاة الفتنة، مبدلوا الدين وطبقا للرواية "من بدل دينه فاقتلوه" وفى رواية أخرى " من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه". فالمعارضة شيوعية، والشيوعية كفر وإلحاد، "ومن لا إيمان له فلا أمان له". وكل معارضة فهى خروج على النظام، وعصيان للحاكم، وسبب للفتنة يجب استئصالها حتى عاشت معظم حركات المعارضة خارج الأوطان.

ويأخذ الحاكم مسوح المؤمنين، من لبس الجلباب، ومسك العصى، والسير كما يسير الطاعنون فى السن، والمتصلون بالله. الزبيبه فى الجبهة. وهو فى المساجد فى صلوات الجمعة، وفى الموالد والأعياد الدينية أمام أجهزة الإعلام. وهو كبير العائلة كالبطاركة القدماء، يدافع عن أخلاق القرية، وهى القيم التقليدية ضد الحداثة والعصرية والتغريب. فيأخذ شرعية من الماضى ليغطى على نقص شرعيته فى الحاضر. ويعطى الدين ما افتقدته السياسة.

الرأى رأيه، والحق ما يعلنه. فهو يمثل الفرقة الناجية، أهل السنة والجماعة، وغيره من المعارضة هى الفرق الهالكة الضالة. فيستعمل حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم وكثير من الفقهاء لإضفاء الشرعية على نظام سياسى غير شرعى. مع أن حق الاختلاف حق شرعى، والكل راد والكل مردود عليه. ويغذى هذا النسق المعرفى نسق كونى آخر، تصور هرمى للعالم يحدد العلاقة بين الطرفين فى محور رأسى، بين الأعلى والأدنى، وليس فى محور أفقى، بين الأمام والخلف. ثم تتجلى هذه البنية المعرفية الكونية فى البنية الأخلاقية والاجتماعية فتنشأ أخلاق القرية، ورب الأسرة، وكبير العائلة، "سى السيد" الذى يطيعه الجميع فى "المجتمع البطرياركى".

ويعطى رجال الدين، فقهاء السلطان الشرعية الدينية للقرارات السياسية للحاكم. إن شاء مقاومة العدو الصهيونى المحتل لأراضى المسلمين والمعتدى عليها والراغب باستمرار فى التوسع والاستيطان، لا صلحة ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل، يخرج رجال الدين بفتاوى تعطى شرعية لقرار الحاكم ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾. وإن شاء الصلح مع عدو الأمس وصديق اليوم والاعتراف والمفاوضة والصلح معه أتت شرعية جديدة وربما بنفس الرجال تبرر قرار الحاكم الجديد بالاعتراف بإسرائيل وإجراء المفاوضات ثم الصلح معها ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ بالرغم من أن إسرائيل لم تجنح إلى السلم حتى الآن، وتواصل اعتداءاتها اليومية على الشعب الفلسطينى. فقد الناس احترام فقهاء السلطان، ولم يصدقوا فتاويهم الشرعية. وصاغ الأدب الشعبى عدة أمثال عامية لنقد فتاوى السلطان.

وازدادت شرعية الجماعات الإسلامية تحت الأرض لأنها تفتى باسم الأمة والدفاع عن مصالحها الثابتة، وكفروا فقهاء السلطان، وأجازوا تصفيتهم الجسدية. كما وصف فقهاء السلطان الجماعات الإسلامية بالخوارج، خوارج هذا العصر. وظل التراشق بسلاح الشرعية الدينية بين الفريقين. فالدين سلاح مزدوج بين الخصوم.

يستعمله كل فريق لصالحه. وكل فريق يجد فى القرآن والحديث والتراث الفقهى بغيته.

أما الطبقة المتوسطة فقد انقسمت إلى يمين ووسط ويسار. اليمين أقرب إلى الجماعات الإسلامية فى منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية. واليسار أقرب إلى الجماعات اليسارية فى منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية كما يتمثل فى "لاهوت التحرير". والوسط متأرجح بين الاثنين، أقرب إلى اليمين فى أسسه النظرية وإلى اليسار فى ممارساته العملية.

وتعطى شعارات الجماعات الإسلامية شرعية لرفض الأمر الواقع والتمرد على النظام الحاكم. فشعار "الحاكمية لله" لا يعنى أن الله ليأتى ليحكم ويخلص البشر مما هم فيه من مآسى بل تعنى رفض حاكمية البشر، رفض الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية التى حكمت مصر قبل ١٩٥٢، والقومية أو الاشتراكية التى حكمت بعدها، والماركسية التى حكمت فى جنوب اليمن بمفردها أو فى تحالف فى سوريا العراق. فقد ضاعت نصف فلسطين فى ١٩٤٨ إبان العهد الليبرالى. وضاع النصف الآخر فى ١٩٦٧ فى العهد القومى. كما يعنى الشعار الحاكمية للقانون الإلهى ضد ظلم القوانين الوضعية وانتهاك حقوق الإنسان، وضياع حقوق المواطن.

كما يدل شعار "الإسلام هو البديل"، وشعار "الإسلام هو الحل" على طريق الخلاص من مآسى العصر وأحزانه بعد أن زادت رقعة الأرض المحتلة، وعظم قهر المواطن، واتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وتجزأت الأمة إلى أقطار فى طريقها إلى أن تصبح دوليات طائفية وعرقية تكون فيه إسرائيل أقوى دولة فى المنطقة تستمد شرعيتها من البيئة الجغرافية السياسية الثقافية المحلية بعد أن استمدت شرعيتها أولا من أساطير المعاد والشعب المختار.

وطالما أن الواقع فى أزمة، تسرى مثل هذه الشعارات لقدرتها على تجنيد الناس لما فيها من قوة على الرفض دون أن تعنى شيئا محددا، إيجابا لا سلبا. فلم تتحول إلى برامج سياسية اجتماعية اقتصادية تقدم حلولا عملية ملموسة لمشاكل

الجماهير. وهى شعارات مغلقة، لا تقبل الحوار ولا أنصاف الحلول. تؤخذ ككل أو تترك ككل. هى أشبه بعناوين رئيسية فى الصفحات الأولى لجذب الانتباه. تدل على القدرة دون الدولة، والانتفاضة دون السلطة، والصرخة دون الكلام.

وتستمد الجماعات الإسلامية شرعيتها من لحظتين تاريخيتين. لحظة ابن تيمية وهزيمة المسلمين أمام التتار واحتلالهم بغداد وهم فى طريقهم إلى دمشق. مسلمون يقتلون مسلمين، ويغزون أراضى مسلمين، ويحكمون بشريعة خاصة بهم " الباسة" وليس بشريعة الإسلام، ومن ثم إصدار الحكم بتكفيرهم، وقياسا عليه تكفير كل من لا يحكم بشريعة الله. وابن تيمية حاضر فى الحركة الإصلاحية الحديثة منذ محمد بن عبد الوهاب حتى رشيد رضا والجماعات الإسلامية المعاصرة.

واللحظة الثانية هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتى أصبح "معالم فى الطريق" لسيد قطب تعبيرا عنها. فقد انهار الحلم القومى، واحتلت مصر وسوريا وفلسطين. ولم يستطع النظام الذى استبعد الإخوان الدفاع عن حرمات البلاد واستقلال الأوطان. فاشتد التقابل بين حاكمية الله وحاكمية البشر، بين الإسلام والجاهلية، بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين النور والظلام، بين الحق والباطل، بين العلم والجهل. وحدث تقابل بين نفسية السجين ظلما، وتحت آلام التعذيب بالسياط وبالنار وبين الأوضاع الخارجية، العدل والظلم، الحرية والقهر، الاستقلال والاحتلال. فانتشر "معالم فى الطريق". وقدم إلى الجماعات أفضل نسق نظرى يعبر عن نفسية المضطهدين المختبئين تحت الأرض مثل الملقى فى غياهب السجن. وكان استشهاد سيد قطب فى أغسطس ١٩٦٥ بمثابة المؤشر على هزيمة يونيو ١٩٦٧ وكما صور ذلك نجيب محفوظ فى "الكرنك". سياط تلهب أجساد المعتقلين فى السجون، وقنابل وصواريخ تقذفها الطائرات الحربية الإسرائيلية على القواعد والمطارات العسكرية المصرية، لا فرق بين الاعتداء على المواطن فى الداخل باسم الدفاع عن النظام والعدوان على الوطن فى الخارج باسم الدفاع عن النفس.

والتحدى بالنسبة للمستقبل هو التعامل مع المحافظة التقليدية الموروثة منذ ألف عام والسلفية أحد مظاهرها. وهى الرصيد التاريخى الذى يمد الجماعات الإسلامية بل وأجهزة الإعلام فى الدولة وفتاوى رجال الدين بما يحتاجونه من مصادر لتبرير مواقف كل فريق على اختلافهم فى المواقف والأهداف السياسية، وتعنى المحافظة إعطاء الأولوية للعبادات على المعاملات، وللعقائد النظرية على السلوك العملى، ولعالم الغيب على عالم الشهادة، وعلى الإيمان فى أشكاله الخارجية على العمل الصالح باعتباره المعبّر الوحيد عن الإيمان، وللدين كغاية فى ذاته على الدين كوسيلة لإسعاد البشر وتحقيق مصالحهم العامة.

وهو نفس التيار السائد فى أجهزة الإعلام، صفحات الفكر الدينى، والجرائد والمجلات الدينية، وحديث الروح، ودروس تفسير القرآن بعد صلاة الجمعة، ونور على نور من دعاة حرفيين مثل نجوم المجتمع بأزيائهم المعروفة. ولا فرق بين البرنامج الدينى و"ماتش" الكورة، والتمثيلية التليفزيونية، وفاصل من الرقص الشرقى وخطب الرئيس ونشاط حرمه. كل ذلك بؤر إعلامية تقوم بنفس الدور، ملء الفراغ السياسى والثقافى فى البلاد.

وفى نفس الوقت تشتد المحافظة الاجتماعية أمانا من الفقر، وحرصا عن الضياع، وحماية بالموروث الثقافى، وتعويضا عن مآسى العصر وأحزان الزمان، فيكثر التفويض إلى الله، ويزداد الاعتماد عليه، وتكثر الموالد ، وزيارة المقابر، والتبرك بأولياء الله الصالحين. وترسل الرسائل إلى الإمام الشافعى لتلبية طلبات المحتاجين. وتستدعى مريم العذراء والسيد المسيح لنفس الغاية. فإذا ما انسد طريق التغير الاجتماعى من أسفل انفتح طريق الدين من أعلى. ويتحول الدين إلى حلم المجتمع فى النجاة من أحزان العصر والتخلص من مآسيه.

التحدى إذن هو التحول من المحافظة إلى التحرر عن طريق تحويل الرافد التاريخى الأساسى من اختيار القدماء منذ الغزالى حتى حركات الإصلاح الدينى إلى مطالب المحدثين، من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده فى "رسالة

التوحيد"، ومن النص إلى الواقع كما حاول الشاطبى فى "الموافقات"، وعلال الفاسى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها"، ومن التصوف السلبى إلى التصوف الإيجابى، ومن الفلسفة المنطقية الطبيعية الإلهية إلى فلسفة الذاتية كما هو عند محمد إقبال، ومن العلوم النقلية إلى العلوم العقلية مثل اجتهادات كثير من المحدثين.

كما يمكن الاعتماد على قوى التقدم والتغير الاجتماعى التى مازالت تبحث عن أيديولوجية تجمع بين الماضى والحاضر، بيت التراث والتجديد، بين شرعية الإسلام وشرعية الثورة كما حاول اليسار الإسلامى الذى مازال متهما من الإسلاميين أنه ماركسية مقنعة، ومن العلمانيين بأنه أصولية متخفية وتوزيع أدوار، ومن الدولة بأنه إخوانية شيوعية لأنه جزء من المعارضة الوطنية بجناحيها الرئيسيين، الإسلامية والقومية.

لا حل للصراع بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية إلا بالشرعية التاريخية، وفك حصار الزمن عن الوعى القومى بين الانجذاب إلى الماضى كما هو الحال عند السلفيين، والانبهار بالمستقبل كما هو الحال عند العلمانيين، والانسداد فى الحاضر كما هو الحال عند سواد الأمة والتى لا تجد مخرجا لها إلا النزول تحت الأرض لاكتساب الشرعية الدينية أو الصعود إلى مراكز الحكم لاكتساب الشرعية السياسية أو الهجرة إلى خارج الأوطان لاستعارة شرعية من الآخر أو التوقف فى المكان حتى يتوقف القلب لانعدام الحركة ﴿ولكل أجل كتاب﴾ للأفراد ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ للشعوب.

المؤسسات والحركات الدينية في مصر

أولا: المثقفون والدولة.

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين فى كنف الدولة وفى صفها يقومون بدور أئمة الهدى، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى، وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذى يحكم الدول وخصومها. فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وأن المعارضة هالكة فى النار، والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية، وأن الدولة هالكة فى النار، وهو نفس المنطق الإطلاقى الاستبعادى الذى يحكم الفريقين، منطق التكفير والتخوين المتبادلين، تكفير المعارضة للدولة، وتخوين الدولة للمعارضة.

ولما كان للدولة الحديثة خصمان: الحركة الإسلامية والحركة العلمانية، ليبرالية أو اشتراكية أو ماركسية، الإخوان المسلمين من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى، فإنها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما ببعض لنفى أحدهما بالآخر، والاعتماد مرة على فريق لتصفية الفريق الآخر حتى يبقى الحكم للدولة بعد إضعاف الجناحين الرئيسين فى المعارضة. فقد اعتمد الحكم فى مصر فى السبعينات على الجماعات الإسلامية، سلحها وشجعها، من أجل تطهير الجماعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين فى "نادى الفكر الناصرى". وتم لها ما أرادت ثم بدأت الدولة تسير أكثر مما يجب فى التحالف مع الاستعمار

(*) الخبرة السياسية المصرية فى مائة عام، أعمال المؤتمر السنوى الثالث عشر للبحوث السياسية ٤-٦ ديسمبر ١٩٩٩، تقديم وتحرير د. نازلى معوض أحمد، مركز البحوث للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

والاعتراف بالصهيونية فانقلبت عليها الجماعات الإسلامية واغتالت رمز الدولة فى ١٩٨١. وفى أواخر الثمانينات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة فى الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلمانى من أجل مصلحة مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الإسلامية باعتبارها خطرا مشتركا يهدد الجميع، فهى العدو الذى يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع إيران والسودان وكأن أمريكا وإسرائيل هما الصديقان.

والآن، الدولة فى تقهقر، والجماعات الإسلامية فى تقدم. الدولة فى حالة دفاع عن النفس والجماعات فى حالة هجوم على الغير، تحاصر الدولة حيا شعبيا بخمسة عشر ألف جندى فى حى إمبابة، وتستعمل الأسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل. وتتحسر الدولة على الديموقراطية وهى أول من يقضى عليها بمنع تكوين الأحزاب الفعلية وتزوير الانتخابات وتغيير قانون النقابات، وتندد باستعمال العنف من الخصوم وهى أول ما يستعمله. والمثقفون يسيرون مع الدولة طمعا فى منصب وهم أول الضحايا بعد أن تلفظهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى، وأعادت الحساب، من أين يأتى الخطر؟ والكل حريص على السلطة، من بيده السلطة ويضحى بالوطن والمواطنين فى سبيلها كما تفعل الدولة، ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها أنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شىء من السلطة فى العاجل من الدولة أو الآجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الإسلامية إذن ظاهرة سياسية بالأساس، يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظرا لأنه أقرب الأيديولوجيات إلى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبر التراث بشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والأخلاق والقانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية فى الفكر والممارسة مثل باقى الظواهر الإنسانية. ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية، يمكن للحجج النقلية أن تكون أداة مساعدة لتحليل فكر

الجماعات كما يبدو من نصوصهم. فهو فكر نصى فى صياغته وإن كان اجتماعيا فى نشأته. لكن التحليل الاجتماعى لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الأسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيدا عن أخلاقيات ما ينبغى أن يكون وشرعياته. الوصف الموضوعى الذى يتتبع إنشاء الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها حكم من الداخل وليس حكما من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظير المباشر للواقع، وتحليل التجارب الحية ووصف الأحداث المؤسفة التى يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحى أصدق من المعرفة المكتبية عن طريق التحليلات الإحصائية الكمية والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريات أو تلك. ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربية والتى تحتاج إلى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقق من صدقها قبل التطبيق. هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانوية، رؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصية من أدبيات الموضوع. وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة "الحاكمية تتحدى" هو التعبير عن لسان حال الجماعات الإسلامية وتصورهم للعالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلا شعوريا عند الباحث وقد لا يكون شعوريا عند المبحوثين حتى أبلغ رسالتهم للناس وأعرض حالتهم على مثقفى مصر وقضاتها. فأنا من جمهور المثقفين، وقاض من القضاة أحكم بين الدولة وخصومها، وأعرض حالة تُسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابن رشد من قبل بين المعتزلة والأشاعرة فى "مناهج الأدلة" وبين الفلاسفة والغزالى فى "تهافت التهافت". لست منحازا إلى أى أحد من الفريقين ولكنى منحاز إلى مصر وشعبها، حقنا للدماء، وحرصا على الوحدة الوطنية وتأكيدا على أن هذا الوطن للجميع. قد يرفضنى الخصمان ولكنى لا أرفض أحدا.

ثانيا: تحليل شعار "الحاكمية لله".

"الحاكمية لله" شعار هجومى لتقويض الأنظمة التى تنقصها الشرعية وتفتقر إلى نظرية السيادة باسم من تحكم؟ ومن الذى فوضها للحكم؟ وهى نوعان: الأول

نظام ملكى أو أميرى يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أمير. مات الملك عاش الملك، مات الأمير عاش الأمير كما هو الحال فى المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربية وسطا وأطرافا. وهو نظام غير إسلامى، ابتدعه الأمويون الإخوان أولا ثم سار فيه العباسيون ثانيا، وكان الحكم البيزنطى الملكى هو النموذج ثالثا.

واستمر الحال كذلك فى التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة. وهو نظام غير شرعى لأن الإمامة فى الإسلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها عقد وبيعة واختيار. ولا تتوفر فيه شروط الإمامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حددها الفقهاء. هو أقرب إلى التعيين بالوراثة بإرادة الملك السابق. والثانى نظام عسكرى منذ الثورات العربية الأخيرة التى قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وإن انتهكوا الحريات بعد ذلك، فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظم الإقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال فى مصر وسوريا والعراق والسودان وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التى قادت حروب التحرير والاستقلال الوطنى كما هو الحال فى الجزائر واليمن. وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء. وهو أيضا نظام غير إسلامى لأنه لم يأت بالتبعية من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدبر الانقلاب هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم، نعم للوطنية ولا للخيانة، وتكون النتيجة ٩٩,٩٪ من أصوات الناخبين الأحياء منهم والأموات للبطل المغوار، الرئيس الأفخم والقائد الملهم وكبير العائلة والأخ الأكبر. كما تجمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لإبداء الرأى والنصح لشيخ القبيلة الذى يعطى العطايا لأفراد الأسرة المالكة اقتساما للغنيمة باسم القبيلة.

كلا النظامين إذن، الملكى والعسكرى، غير شرعيين تنقصهما الشرعية والسيادة، لا يدين لهما أحد بالولاء شرعا، تبدو الدولة مغتصبة للحكم، ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهليا كافرا. فلو خير شاب فى مقتبل العمر، طاهر

مثالى يتوق إلى حلم حياته، مجتمع شرعى طاهر ويريد الاختيار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندى من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد فى اختيار الحاكمية لله. فالله لا يوَرِث ولا يُورث، ولا يزور الانتخابات، ولا يجرى الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذى لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبى الهادم فى الحاكمية لله وإنها ضد حاكمية البشر عن حق فماذا يعنى الشعار إيجابا مادام الله لا يحكم مباشرة؟ وهنا يستعصى الجواب. فقوة الشعار فى سلبه. وقد لا يكون هناك بناء بديل. إيجابه فى سلبه وليس فى إيجاب مستقل عن السلب، ومن هنا غاب المضمونان الاجتماعى والسياسى للشعار لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد الجانب الإيجابى للشعار. ما شكل الدولة؟ ما نظامها الاقتصادى؟ ما سياستها فى الأجور؟ ما رؤيتها لملكية الأرض والمصنع؟ وما هى علاقاتها الدولية؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث فى السودان أو بثورة كما حدث فى إيران أو بانتخاب حر كما حدث فى الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدير شئون الدولة؟ ماذا تفعل بالسلطة؟ مبايعة سقيفة بنى ساعدة، البيعة الخاصة ثم البيعة العامة كما حدث فى بيعة أبى بكر بعد وفاة الرسول عهد الخليفة لخليفة كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر؟ حصر الخلافة فى ستة ثم تنازل اثنان ليختبرا الأربعة، ويختار أصلحهم بناء على سؤال وجواب كما حدث لعثمان؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطق القوة كما حدث لعلى؟ أم إبداع جديد بناء على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرنا وفى ظروف حضارية وتعددية منذ مائتى عام بعد تداخل حضارة أخرى بأنظمة حكم أخرى ديموقراطية أم شمولية؟ صحيح أن "الحاكمية تتحدى" ولكن هذا أيضا هو "تحدى الحاكمية".

ثالثا: تحليل شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية".

وشعار "تطبيق الشريعة الإسلامية" مثل شعار "الحاكمية لله" شعار هجومى كذلك ضد القوانين القائمة التى تتغير كل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أى

قانون يطيع؟ يخضع القانون للقوى السياسية واتجاهاتها وللطبقات الاجتماعية وسيطرتها ولجماعات الضغط ولمصالح الفئات والأفراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يطبق إلا على الضعفاء أما الأقوياء فيتجاوزون القانون ويتعاملون بالصفقات والأرباح وتبادل المنافع. يُفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. ويستفيد الموظف الذى يطبق القانون لصالح المواطن بالرشوة، ويستفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

تربت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لأنها لا تعبر عن مصالحهم. ونشأ القانون الموازى الذى يخضع للعادات والأعراف، القانون الشعبى القبلى، وتحول المجتمع إلى قبائل يفض المشايخ نزاعات أفرادها بالقضاء الشعبى. والقانون الموازى والاقتصاد الموازى والسياسة الموازية أصبحت تكون الدولة الموازية التى يدين لها المواطن بالولاء ، الدولة المضادة فى مقابل الدولة القائمة التى لا يشعر المواطن أمامها بالانتماء ولا يدين لها بالولاء. هى دولة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وثمود. فتحرق المخازن والمتاحف بعد سرقتها ونهبها ويتحول المال العام إلى مال خاص، وتصبح الدولة مالا مستباحا ودما مسفوحا حتى تقع البقرة الحلوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء وغالى المحامون فى الأجور ووقف الناس طويلا أمام المحاكم وفى ساحات القضاء انتظارا لسنوات العذاب، النفقة للرضيع، والمعاش للأرمل، والميراث للمستحق، والأرض للفلاح، والمنزل للساكن. وقبل ذلك كان العذاب فى أقسام الشرطة ومع المحققين، الدولة هى الخصم والحكم، الداخل فيها مفقود والخارج منها مولود.

ويضاف إلى القانون الصورى البيروقراطية فى جهاز الدولة منذ الكاتب المصرى القديم حتى أرشيف القلعة وديوان الموظفين وإدارة المعاشات كثرت

الإمضاءات والأوراق والطلبات لا لشيء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة المأمور بالآمر والموظف بالرئيس. وتاه المواطن فى جهاز الدولة، وصاغ قانونه الخاص وعرف سبيله لقضاء الحاجات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وبما تبقى من شهامة ابن البلد.

وفى هذه الحالة يكون "تطبيق الشريعة الإسلامية" أفضل وأعدل وأحق للناس فهى شريعة فورية تنبع من إيمان الناس وشريعة عدل فالله لا يظلم أحدا ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال. "تطبيق الشريعة الإسلامية" إذن كشعار يعبر سلبا عن مطلب فعلى، هو تحرير الناس من ظلم القوانين الوضعية التى وضعها الناس توقا إلى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم. هو نداء للرفض ومقاومة بالسلب، وتطهير للنفس من ظلم القوانين وطلب للخلاص. ولا يعلم المواطن أن الشريعة الإسلامية هى أولى بلفظ "الوضع" كما بين الشاطبى فى عرضه لأحكام الوضع فى باب الأحكام فى "الموافقات فى أصول الشريعة"، تقوم على تحليل الحكم فى العالم، السبب والشرط والمانع والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. الشريعة الإسلامية موضوعة فى العالم ومبنية فيه بناء على العلل المادية وشروطها وموانعها وقدرات الإنسان وحسن نياته. فإذا وصفنا القانون المدنى بانه قانون وضعى أعطيناه أكثر مما يستحق لأنه لا يقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة للفرد أو جماعات للضغط أو للطبقات الاجتماعية. وإذا وصفنا الشريعة الإسلامية بأنها إلهية أى مجرد عن الإرادة الإلهية المتعالية أعطيناها أقل مما تستحق وصورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى لا تقوم شرعيته على وضع مستقل فى العالم وتحقق مصالح الناس.

وقد يعنى الشعار إيجابا كما هو واضح فى السودان وفى شبه الجزيرة العربية وفى تصور الجماعات الإسلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليد والرجم والجلد وهى قوانين للردع. وهذا يعبر عن نفسية المضطهد المقموع الذى يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضد التسيب الاجتماعى والانهيار

السياسى من ناحية أخرى. الشريعة هنا وسيلة للضبط الاجتماعى وليس للحراك الاجتماعى. وتقوم كل من الدولة والجماعات بالمزايدة على بعضها البعض فى تطبيق الحدود. فالغاية واحدة الضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية والتخوين والردع بالقانون. ومازال يغيب عن كليهما معنى الشعار إيجابا. إيجاب الإيجاب وهو إعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والمسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبل أن تُقطع يد السارق. ومن هو السارق: من يأخذ حافظة النقود من جاره فى المواصلات العامة أو من يستولى على الملايين من عائدات النفط؟ لذلك وضع الفقهاء حد أدنى للسرقة. وللشباب حق الزواج المبكر والسكن والمهر والأثاث والقضاء على الإثارات الجنسية من الإعلانات فى أجهزة الإعلام قبل الرجم والجلد. إذا أخذ المواطن حقوقه طالبناه بواجباته. ومن هو الزانى؟ من لا يجد نكاحا حتى يغنيه الله من فضله أم تجار الرقيق الأبيض من الملوك والأمراء الذين مازالوا يعيشون فى عصر الجوارى والإماء وما ملكت الإيمان؟

رابعا: تحليل شعار "الإسلام هو الحل" أو "الإسلام هو البديل".

كما يعنى شعار "الإسلام هو الحل" و"الإسلام هو البديل" تعثر الأيديولوجيات العلمانية للتحديث التى تم تجريبها فى المجتمعات الإسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة.

فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطا للتحديث فى فكرنا الحديث عند كل تياراته الإصلاحية عند الأفغانى، والليبرالية عند الطهطاوى، والعلمية العلمانية عند شبلى شميل. وبالرغم من إنجازاتهما فيما يتعلق بتجربة الفكر وحرية الصحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وإنشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قد تم نقدها وهدمها والقضاء عليها بعد الثورات العربية الأخيرة ووصفها بأنها إقطاع ورأسمالية وفساد وتغريب وفشل فى حل القضية الوطنية، الاستقلال

ووحدة وادى النيل. ومازلنا نعانى حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريات العامة والديموقراطية ونتوق إلى فجر النهضة العربية الحديثة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيوب فقد بدت الآن مكاسبها أكثر من مخاسرها، وإيجابياتها أكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية فى الخمسينات والستينات على أنها البديل لتضع مشروعا قوميا جديدا تشكل عاما وراء عام بناء على تجارب النضال الوطنى وعبر مساره خلال أربعة عقود من الزمان: بناء المجتمع الاشتراكى، التصنيع، حقوق العمال، الإصلاح الزراعى، مجانية التعليم، القطاع العام، التخطيط الاقتصادى، تحالف قوى الشعب العامل، ٥٠٪ من العمال والفلاحين فى مجلس الشعب، القومية العربية، عدم الانحياز، باندونج، الحياد الإيجابى، حركة تضامن الشعوب الآسيوية والأفريقية، مقاومة الصهيونية والاستعمار والذى يعرف باسم الناصرية، وبعد اختفاء القيادة الوطنية وتبديلها بقيادة أخرى فى السبعينات والثمانينات انقلب المشروع القومى رأسا على عقب بالرغم من حرب أكتوبر ١٩٧٣ وتم تدميره كلية واتهامه بأنه كان شيوعية وإلحادا وانغلاقا وتبعية للاتحاد السوفيتى ونظاما شموليا ديكتاتوريا. وتحول إلى ثورة مضادة من داخل النظام نفسه وبنفس القيادات إلى تحالف مع الاستعمار واعتراف بالصهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخل عن الإصلاح الزراعى، وانتشار التعليم الخاص، وتأسيس الجامعات الخاصة. فالرأسمالية لم تعد جريمة وانقلب الشعار من "ارفع رأسك يا أخى فقد مضى عهد الاستعمار" إلى فيلا وعربة لكل مواطن وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية أكثر مما تعطى. وفُتح باب الاستيراد باسم الانفتاح، وعمت البضائع الاستهلاكية وقل الإنتاج. وانعزلت مصر عن العرب وخرجت عن سياستها الوطنية الثابتة. وسلمت قيادتها إلى إسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت من العرب مع معادلة النظام العالمى الجديد.

ثم اختلف الرفاق فى اليمن الجنوبى، واقتتلوا فى عدن باسم الماركسية التى تحطمت على حدود القبلية. ودخلت فى حلف مع حزب البعث فى سوريا والعراق،

فبررت النظم التسلطية وتخلت عن مبادئها الماركسية لحساب الحزب الحاكم. وأصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية. وانطوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفيتى يأتمر بأمره، وأصبح جزء من الشيوعية الدولية، ويُطرح الكوسموبوليتانية ويُنسى الطرح الوطنى حتى بدو وكأنهم تبع للغرب الثقافى باسم الشرق الشيوعى. عادوا الثقافة الوطنية، وقلدوا التجربة الأوروبية وكأننا ألمانيا وانجلترا وفرنسا إبان الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر، الدين أفيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عن حقوق العمال مع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السلوك الشخصى للرفاق معاد للشريعة فى مجتمع مازالت القدوة الحسنة للقادة هى المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير. وبعد انهيار النظم الشيوعية فى أوروبا الشرقية ثم فى الاتحاد السوفيتى نفسه، انهار المركز فضاقت الأطراف. انهارت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وإن بقت الاشتراكية كمثل أعلى للشعوب. فشلت الوسائل وبقيت الغايات. وزادت شماتة الناس فى الشيوعية والاشتراكية وحجة الواقع فى النهاية أبلغ من حجة الفكر، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية فى شبه الجزيرة العربية، وسطها وأطرافها باسم الإسلام، عقائد وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، الإسلام وسيلة للضبط الاجتماعى من أجل التغطية على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات النفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات العربية وتدمير العراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت، وإفساد الحكام باسم العائلات الملكية، ومآسيهم فى تبديد الثروات والانحلال الجنسى. نظم العصور الوسطى مازالت تحكم فى العصور الحديثة، ولم تجد بعض الجماعات الإسلامية بديلا من التعاون مع هذا الإسلام المحافظ نظرا للرصيد التاريخى المشترك بينها. ولقد عاش بعض الإخوان فى عصر الاضطهاد فى مصر فى شبه الجزيرة العربية، وكونوا الثروات هناك فى بلاد النفط وأصبحوا حلقة الوصل بين السعودية والجماعات الإسلامية.

بـم يـؤمن الشباب؟ وبـأى مـن التجـارب الأربعـة تـؤمن النـاس فـى المجتمعـات الإسلامية المعاصرة: الليبرالية أو القومية أو الماركسية أو الإسلام الرجعى المحافظ المتعـاون مـع الاسـتعمار والـذى يُعـد نفسـه للتجـارة مـع الصـهيونية فـى المحادثـات المتعـددة الأطراف؟ لقـد ألغى بعضـها بعضـا بمنطـق الفرقـة الناجيـة. وبـنفس منطـق الاسـتبعاد وتقـدم الجماعـة الإسـلامية نفسـها الآن علـى أنهـا الحـل أو البـديل عـن الأيـديولوجيات العلمانيـة للتحـديث وعـن الإسـلام "السـعودى" وإن كـان هواهـا مـع النظم المحافظة فى شبه الجزيرة العربية ليس فقط لاشتراكهما فى رصيد المحافظة التاريخيـة بـل فـى المصـالح المشـتركة، القضـاء علـى مـا تبقـى مـن الأيـديولوجيات العلمانية للتحديث.

خامسا: انهيار المشروع القومى العربى الحديث.

ومنذ أكثر من مائتى عام تكون المشروع القومى العربى الحديث وتلاقت عليه التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الإصلاحى والتيار الليبرالى والتيار العلمانى. ويتكون هذا المشروع من أهداف سبعة:

١- تحرير الأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الأفغانى.

٢- تحرير المواطن من القهر والاستبداد كما عرض الكواكبى فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد".

٣- العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة بين الأغنياء والفقراء كما بين سيد قطب فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية".

٤- وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية من أجل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحدة الإسلامية كما ينادى بها الإسلاميون.

٥- إثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا فى مقابل الآخر كما هو الحال منذ "تخليص الإبريز" للطهطاوى حتى "علم الاستغراب".

٦- التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسيطرة على قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلك فى التيار العلمى العلمانى منذ شبلى شميل فى "فلسفة النشوة والارتقاء" حتى "التطور اللامتكافئ" و"فك الارتباط" لسمير أمين.

٧- حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم إلى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتور كما عرض الكواكبى فى "أم القرى". وبعد مائتى عام من تكوين المشروع القومى الحديث انهار فى جيلنا، فبالنسبة إلى تحرير الأرض أحتلت مزيد من الأراضى، فلسطين كلها، وأجزاء من سوريا ولبنان. وإسرائيل الكبرى على الأبواب بعد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء على مصادر المياه وتهجير الفلسطينيين. ثم غزو جنوب لبنان وحصار بيروت وقمع الانتفاضة واغتيال العلماء وحرق منبر المسجد الأقصى واحتلت القدس وحرمت الصلاة فى المسجد الأقصى مما أثار الجماعة الإسلامية لهتاف: "من سيعيد القدس سوانا"، "إن الأقصى ينادينا"، وضرب المفاعل النووى فى العراق، وضُربت المقاومة الفلسطينية فى تونس، واغتيل أبو جهاد وأصبحت إسرائيل كالعصى الغليظة تعيد العرب إلى بيت الطاعة!

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتلأت السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية فى كل البلدان العربية والإسلامية، وانتهكت حقوق الإنسان، وساد الرأى الواحد عقيدة الفرقة الناجية، سياسات الحزب الحاكم. وضعفت المعارضة، وسُنت القوانين الاستثنائية المكبلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ والاشتباه والعيب، وشُكلت المحاكم العسكرية، وأتت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الإنسان فى المجتمعات العربية فأتينا فى الصف الأول. ولم تجد الجمعيات العربية أو القطرية أى مقر لها داخل الوطن العربى. ومازالت غير شرعية مهددة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى ازداد فقر الفقراء وزاد غنى الأغنياء، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء، فأغنى أغنياء الأمة السلاطين والأمراء والملوك منا وأفقر فقراء الأمة الذين يموتون جوعا وقحطا منا أيضا. ساء توزيع الدخل بين من

يملكون ولا يعملون وبين من يعملون ولا يملكون. عم الظلم الاجتماعى وانتشر سكان المقابر وساد الفقر والضنك ونام الناس على الأرصفة وافترشوا العراء وخرجت الجماعات الإسلامية من أفقر الأحياء، إمبابة والزاوية الحمراء والوراق وزينهم، تجد الغنى فى ملك الدنيا والآخرة معا والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا. وظهرت صورة العربى القبيح فى لندن الذى يشترى أدوارا بأكملها من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأسعار مضاعفة ودون أن يرى البضائع إلا بعد شحنها فى قصوره فى قلب الصحراء.

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعا وأحزابا. واشتدت هذه النزاعات الطائفية القبلية والنعرات القبلية والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك دماء بعضهم البعض، وتنازعوا على الحدود وغزوا بعضهم البعض، واستعانوا بالأجنبى على بعضهم البعض يزداد فيهم تقتيلا، لا فرق بين غاصب ومغتصب. وانتشرت البحوث حول الأقليات فى العالم العزبى. وشككت الدول القطرية فى القومية العربية. عاش الأمير وعاشت الدولة القطرية، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح. قطر يغزو قطرا، وقطر يستدعى قوات التحالف الغربى ضد قطر، تتحول المنطقة كلها إلى دولة طائفية، شيعة وسنة ودروز، إسلامية وقبطية، وإلى نعرات عرقية، عرب وعجم وبربر، حتى تصبح إسرائيل هى الدول الطائفية العرقية الكبرى، الدولة اليهودية فى المنطقة فترث القومية العربية، وتتم المقاطعات بين الأقطار العربية، ويُسحب السفراء، وتشتد الخصومات وحرب الإذاعات، وتكثر التصريحات على موائد الأجنبى لنقد العرب والمسلمين المخالفين فى الرأى استجداء للمعونات واستعدادا لتحالف غربى جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمى الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها إسرائيل وأمريكا ومصر وتركيا، أصبح الصديق عدوا والعدو صديقا. وأصبحنا أشداء بيننا رحماء على الكفار!

وفيما يتعلق بإثبات الهوية ضاعت الهوية، وعم التخريب فى أساليب الحياة فى الفكر والعمل، فى الثقافة والسلوك وأصبحت أسامينا "محمد موتورز"، "منصور

شيفورليه". ونذهب إلى محلات "تيك أواى"، "كنتاكى فراى تشيكن". ونشأ الإسلام التجارى فى محلات "حجابكو"، "إسلامكو"، ومحلات التنظيف "تنظيفكو" وبدلا من "شروق من الغرب" نشأ رد الفعل الطبيعى "ظلام من الغرب".

وفيما يتعلق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج فى غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتها، ٧٠٪ من غذاء مصر يأتى من الخارج. ثم ارتهان الإرادة الوطنية بالقمح. وأشهر سلاح التجويع. وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية. وقيل أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة فى أيدى الولايات المتحدة الأمريكية، وضرورة تحييد العدو. ولتحرير الكويت تم تدمير العراق، ودخل أكثر من نصف العرب مع قوات التحالف الغربى لقتل الأخ لأخيه. وتتم المباحثات فى مدريد عام سقوط غرناطة ثم فى واشنطون مركز النظام العالمى الجديد الذى لا مكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ماداموا فقدوا دورهم فى التاريخ.

وفيما يتعلق بحشد الجماهير تحولت الجماهير إلى السلبية المطلقة. ولم تعد تهتم بشىء مهما حدث لها. تعودت على الإهانة. تبحث عن لقمة العيش، وتجرى وراء الخبز دون كرامة. ولم تستطع هبات الخبز فى مصر والمغرب وتونس والجزائر والأردن أن تتحول إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظام الحكم. ولو دخلت إسرائيل عمان ودمشق والقاهرة لما تحرك أحد. ولو استولت على الحرم المكى كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد. وهنا تبدو الجماعة الإسلامية بارقة أمل بقدرتها على حشد الناس، والنزول فى الشارع وتحريك الجامعات وتثوير المساجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثورة على الأوضاع.

سادسا: نقد الخطاب الدينى.

وخطاب الجماعات الإسلامية رد فعل على الخطاب الدينى المعاصر، السائد فى مؤسسات الدولة وهو الخطاب الدينى الرسمى للمؤسسة الدينية الرسمية. الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، مشيخة الطرق الصوفية، دار الإفتاء المصرية

والذى يصوغه فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس. وهو الخطاب الرسمى أيضا فى أجهزة الإعلام الذى هو أيضا تحت سيطرة الدولة. المؤسسة الدينية وأجهزة الإعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة. هو خطاب رسمى، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرض لما تعم به البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحرية والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعية، والهوية والتغريب، وفتور الناس وثورتهم تسوده العقائد والشعائر والتصوف كما يبدو فى "حديث الروح" وفى أحاديث الجمعة. لا يمسّ حياة الناس بدعوى لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة، وهو فى نفس الوقت خطاب سياسى مقنع لأنه يبعد الدين عن الحياة العامة ويجعله قاصرا على علاقة الإنسان بينه وبين ربه وكأن الإسلام بوذية أو هندوكية أو مسيحية. "حديث الروح" كل يوم قبل التاسعة مساء إلا خمس دقائق قبل نشرة الأخبار الرئيسية فى البلاد يُغرق المواطن فى عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك وقتل الإسرائيليين لأطفال الانتفاضة، وكأن "حديث الروح" حقنة مخدر القصد منها تغييب المواطن عن وعيه السياسى والاجتماعى والوطنى. وتفسير القرآن كل أسبوع بعد صلاة الجمعة تفسيرا لغويا بلاغيا تمثيليا بحيث يبدو الله فى حديثه حكيما مثل ابن البلد يجعل الوحى مجرد لعبة لغوية ومعركة كلامية و"حداقة" شعبية، ويبرر صاحبه غلاء الأسعار فى يناير ١٩٧٧ الذى كان سبب الهبة الشعبية بأنه مثل الدواء الأمر الضرورى لتصليح مسار الاقتصاد. ويسجد لله شكرا على هزيمة ١٩٦٧ مضحيا بالوطن من أجل النظام. ويدافع عن التدخل الأمريكى فى الخليج لتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وآخر ينادى "أرحنا بها يا بوش". وثالث يبكى فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير إسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعود بعد الغزو إلى القاهرة سعوديا مدافعا عن الغزو الأمريكى. ورابع يبكى على حال الأمة فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو الشعوب الإسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشنطن وفى القاهرة يدعو قوات التحالف الغربى إلى تدمير العراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفر. أما خطب الجمعة فى المساجد فلا

تقول شيئا، وتدعوا إلى أركان الإسلام الخمسة وتعلم الناس نواقض الوضوء أو تخبرهم بنعيم الجنة وبعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم في هموم حياتهم اليومية، فى مآسيهم وضنكهم وفى حاضرهم ومستقبلهم. لذلك حرمت الجماعات الإسلامية الصلاة فى مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعيتهم للدولة وأقامت مساجدها الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين. ويطلب شكرى مصطفى أثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعا خوفا من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النخاسة وحلق عانة الميت فى "نور على نور".

والخطاب الثانى هو الخطاب العلمانى، الليبرالى أو القومى أو الماركسى، وهى الأنظمة التى حكمت ومازالت تحكم الوطن العربى. هو خطاب غربى فى مجمله، تابع للثقافة الغربية. يُعادى الخطاب الإسلامى ويضع الوافد بديلا عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا. يأخذ بالنموذج الغربى نمطا للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات. هو خطاب مقلد للغرب وناقل عنه وتتهم الخطاب السلفى المضاد بالتقليد والنقل من القدماء، تقليدا بتقليد، ونقلا بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر. يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد، فلكل عصر ثقافته. ولما كانت ثقافة العصر هى الثقافة العقلانية العلمية الإنسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة فى التقدم والنهضة. وكل محاولة لنقل القديم إلى الجديد، وإعادة بناء القديم طبقا لحاجات العصر هى محاولات توفيقية تلفيقية بين ضدين، تخشى الحسم والاختيار بين بلدين متناقضتين لا يلتقيان، لا يفرق بين الخطاب الإسلامى المحافظ والخطاب الإسلامى المستنير.

كلاهما خطاب واحد. إنما توزيع الأدوار بين الاستراتيجية والتكتيك. الخطاب السلفى استراتيجية والخطاب الإسلامى المستنير تكتيك. ولا ضير أن تفسح الدولة أجهزة الإعلام فيها إلى الخطاب العلمانى ليهاجم الخطاب السلفى، استعمالا لفريق

ضد فريق مادامت المصالح الآنية واحدة. وكان من الطبيعى أن يرفض الخطاب السلفى الخطاب العلمانى. يتهم الليبرالى بالعمالة للغرب، والقومى بالعنصرية والعرقية والماركسية بالمادية والإلحاد.

والخطاب الثالث هو خطاب الأحزاب الحاكمة، الخطاب السياسى الذى يقوم على إخفاء الحقائق والتمويه على الناس والكذب الصريح. هو خطاب مناسبات، تابع لإرادة الحاكم. وقد يتغير تغيرا جذريا، ويتحول مائة وثمانين درجة بين يوم وليلة مع إيران والسعودية أو أمريكا وإسرائيل. يحدد معالمه فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة هى رؤية النظام السياسى. هو خطاب كاذب لا يسمعه أحد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الإذاعات الأجنبية حتى دان ولاؤها الإعلامى للخارج، وانفصل عن الداخل الذى تراقبه أمريكا والسعودية، أمريكا فى السياسة، والسعودية فى الدين، دفاعا عن السلطتين القائمتين السياسية. وحتى يصبح خطابا محبوبا للجماهير يتحول إلى خطاب إعلامى عن طريق الإعلانات التى تركز على الجنس والخلاعة والرقص بما فى ذلك الإعلان عن المبيدات الحشرية والسموم القاتلة! وذاعت شهرة الإعلانات فى الخطاب السياسى الرسمى، وراجت بضاعة فتيات الإعلانات عند الزوار العرب. تعقبها المسلسلات التليفزيونية التى تربط المواطن بالشهور أمام الشاشات الصغيرة، مصرية أو أمريكية فيجد المواطن فى المسلسل المصرى تفريجا عن مآسيه، وفى المسلسل الأمريكى تسلية له وانبهارا بالتحرر الغربى وبحياة الغربيين تعويضا عن كتبه وحرمانه ومفاهيم الحلال والحرام.

الخطاب السياسى للحزب الحاكم خطاب فارغ من أى مضمون، إنشائى يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغة نسق مستقل بذاته وليست أداة للتعبير عن المعانى، خطاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ أكتوبر... الخ، يُمجد فى إنجازات الحزب مدعما بالإحصائيات الكاذبة أو المقروءة قراءة واحدة. ولا يكاد يذكر شيئا عن مأساة الحاضر، يعد بتجاوز عنق الزجاجة عما قريب. ويبدو أن عنق الزجاجة طويل للغاية لم نتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان لا يستمع إليه أحد إلا رجالات

الحزب الحاكم. ولا يؤثر فى أحد، حاكما أو محكوما. ولا ينطوى على أحد عدوا أو صديقا. هو الخطاب الذى يدخل أذن ويخرج من الأذن الأخرى، كلام الجرائد، والاستهلاك المحلى ورقة التوت بين الحاكم والمحكوم.

سابعا: "الحافظة" التاريخية.

وينحو الخطاب السلفى بطبيعة الحال نحو السلفية والمحافظة باعتبارها تيارا تاريخيا نشأ منذ ألف عام منذ نقد الغزالى العلوم العقلية وقضائه على التعددية، وتجريحه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعا عن الدولة القوية، دولة نظام الملك. فأعطى الحاكم أيديولوجية السلطة، والعقيدة الأشعرية. وأعطى الجماهير أيديولوجية الطاعة، التصوف. الحاكم مثل الله، عالم، قادر، حى، سميع، بصير، متكلم، مريد، وللشعب الصبر والتوكل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ثم حاول الإصلاح الدينى منذ الأفغانى إحياء العقائد فى قلوب الناس وتثوير الدين ونبذ القضاء والقدر واكتشاف قوانين التاريخ الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وبعد فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ ارتد الإصلاح الدينى محافظا إلى النصف عند محمد عبده الذى اثر المصرية على الجامعة الإسلامية، والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، وإصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسة "لعن الله ساس ويسوس". ومع ذلك قامت ثورة ١٩١٩، وأعلن دستور ١٩٢٣ وقاد سعد زغلول تلميذ محمد عبده مسيرة النضال الوطنى. ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ارتدت الحركة الإصلاحية من جديد إلى المحافظة نصفا أخر عند رشيد رضا. وبدأ الخطاب الإصلاحى سلفيا تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب ومن ورائه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن ورائهما أحمد بن حنبل. ثم حاول حسن البنا إحياء الخطاب الإصلاحى من جديد ورد الحياة له بإسلام وطنى بسيط يجمع بين النظر والعمل. الإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف فرسان بالنهار رهبان

بالليل. وحقق حلم الأفغانى فى تكوين حزب ثورى فى جماعة الإخوان المسلمين التى كانت تنافس الوفد والماركسيين فى الشعبى والتفاف الجماهير حولها وفى تمثيل الحركة الوطنية فى الأربعينات.

وبالرغم من مقتل حسن البنا فى فبراير ١٩٤٩ استطاع الإخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيسية لحركة الضباط الأحرار التى قامت بالثورة فى ١٩٥٢. وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسمالية"، "السلام العالمى والإسلام" كما كان يبشر بظهور يسار إسلامى جديد لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان فى ١٩٨٠. وبعد الصراع على السلطة بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ خسر الإخوان، ودخلوا السجون والمعتقلات. فخرج فكر جديد يمثله "معالم فى الطريق" يقوم على تكفير المجتمع واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين الإسلام والجاهلية، بين الحق والباطل. ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر. ويقوم جيل قرآنى فريد تحت شعار "لا إله إلا الله" بتدمير النظم القائمة من الأساس حتى يبدأ النظام الإسلامى الجديد ليخلص العالم، ومازال "معالم فى الطريق" هو المولد الأول لفكر الجماعات لأنه مازال يعبر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى الحافظة التاريخية فى الفكر الدينى فى الفكر الدينى الموروث الذى مازال يعطى القيمة للقمة على القاعدة، لله على العامل، وللراعى على الرعية، وللنص على الواقع. وللأصل على الفرع، وللرجل على المرأة فى ثنائية متصارعة متضادة فى محور رأسى يسيطر فيها الأعلى على الأدنى. وهو نفس البنية التى تقوم عليها الدولة، الحاكم والمحكوم. ومن هنا أتى الصراع بين قمتين، رئاسة الدولة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعة. ومازال القول المأثور عند كل من الفريقين يؤثر فى النفوس "إن الله يُزعن بالسلطان ما لا يُزعن بالقرآن". فلا يتغير شىء فى الواقع إن لم تتغير السلطة السياسية أولا. ومن هنا أتت الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود. ولما كانت هذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين

أحد طرفيها ظهر حول الكل ولا شيء، هدم طرف من أجل بناء الطرف الأخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة حجة السلطة وليست حجة العقل. وازدادت قيمة الشعائر والطقوس التى تعلن للناس فى الخارج عن وجود الشريعة، جهاز إعلام جديد ونقاط جذب للشباب من أجل المفاصلة مفاصلة المؤمن للكافر. فإن بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الإسلامية إلى حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضى على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد فى الأرض من الجذور. ولا توجد الحافظة التاريخية فى الجماعات الإسلامية وحدها بل فى الدولة ذاتها وفى كل القوى المعارضة وفى بنية الحياة الاجتماعية والثقافية فالكل ينهل من موروث ثقافى واحد. الدولة أيضا هرمية فرعونية رئاسية كإمارة الجماعات، وأحزاب المعارضة أيضا رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرس القديم. الكل نصى، الدولة من خطب الرئيس وتوجهاته وأحزاب المعارضة من أقوال رؤساء الأحزاب ومذكراتهم والجماعة الإسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة. الكل يبغى السلطة لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامنا: نفى الآخر وإثبات الأنا.

وتزداد غداوة الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم فى أجهزة الإعلام وفى كتابات المستشرقين وفى العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية التى ورثت الاستشراق بل أيضا بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك، احتلال الصومال، حتى استولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم فى أسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التى تعادل سعره وحمايته للبيئة، وبيعه وهو مازال مخزونا فى الأرض رهينة فى أيدى الدول والشركات الأجنبية، ووضع عائدات النفط فى البنوك الأجنبية واستثمارها فى البلاد الأوروبية. وتدمير السلاح العربى فى حربى الخليج الأولى والثانية.

لقد اختفت المنظومة الاشتراكية القطب الثانى فى نظام العالم القديم. وورثة العرب والمسلمون يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطى جديد يكون العرب فيه القوم التُبع. وتكون القيادة المحلية فيه لإسرائيل وتركيا، والقيادة العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادى فى المنطقة ولم يجد العرب إلا الاستسلام.

لقد ضلت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقى للكويت، ودخول سوريا فى محادثات السلام. واختفت الأحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتى. وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هى على نفسها بمعاداتها للاشتراكية ودخولها فى الانفتاح الاقتصادى. لم تبق إلا الجماعات الإسلامية كحركات احتجاج مازالت ترفض وجود إسرائيل وتعادى الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وتقاوم صنوف القهر والعدوان وتستأنف المشروع القومى العربى الحديث، وتقيله من عثرته، فتنسب الناس إليها كطوق النجاح للحفاظ على ما تبقى من كرامة دافعت عنها الأجيال الماضية.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه رفض الآخر يتم أيضا إثبات الأنا. فبعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة الأفغانية فى ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بين فصائل المقاومة بدا السلاح ناجحا فى الأرض، قادرا على قلب نظام الطغيان والقهر والتبعية للقرب مثل نظام الشاه، وقادرا على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للشرق مثل نظم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكارمل. فقد أعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الإسلامية بنفسها بإمكانية النجاح فى طريق الكفاح المسلح ضد أنظمة القهر والعمالة.

وقد نجحت الحركة الإسلامية أيضا، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق معها فكرا وممارسة فى السودان، بانقلاب عسكرى سيطر عليه الإسلاميون. ونجحت فى الجزائر بقبولها الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وحصولها على أغلبية أصوات

الناخبين أولا انقلاب الدولة عليها بدعوى الحرص على الديموقراطية ضد أعدائها. وفى حالة انتخابات حرة فى تونس تأخذ الحركة الإسلامية، حزب النهضة ٧٠٪ من أصوات الناخبين، وفى مصر تأخذ ٤٠٪ فى مقابل ٣٠٪ للوفد، ٢٠٪ للناصريين، ١٠٪ للمستقلين، وفى الأردن، قبلت الحركة الإسلامية الدخول فى المسيرة الديموقراطية ولديها ثلث الأعضاء فى مجلس النواب. وانقسمت المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربية على نفسها بعد التدخل الأمريكى فى الخليج واستدعاء قوات التحالف الغربى وتدمير العراق باسم تحرير الكويت.

وقويت حركات شبه الجزيرة العربية، إسلامية أو علمانية تُعطى صورة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل. ويبزغ نظام المستقبل. ويبزغ الإسلام المستنير حثيثا فى مصر وتونس والأردن معلنا عن إمكانية إقامة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الإسلاميين والعلمانيين، وتكوين جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومى العربى الإسلامى من جديد.

وانتشر الإسلام فى أوروبا وأسيا كما وكيفا حتى أصبح يشكل فى أوروبا الديانة الثانية بعد المسيحية، وفى أمريكا الديانة الثالثة بعد المسيحية واليهودية. وقامت الجمهوريات الإسلامية الجديدة فى أواسط آسيا تعلن عن قدوم الإسلام الآسيوى. وتدخل فى حلف واسع مع تركيا وإيران وأفغانستان وباكستان والحركات الإسلامية فى العالم العربى من خلال "العرب الأفغان" على الرغم من مقاومة الأنظمة فى العالم العربى لها وإيثارها التبعية لإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

إن الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية بناء على قانون تاريخى. فقد بدأ الإسلام منذ أربعة عشر قرنا. وقام بحضارته فى عصره الذهبى فى القرون السبعة الأولى، وبلغت ذروتها فى القرن الرابع الهجرى عصر المتنبى والبيرونى. أبدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقلية النقلية والنقلية التى تحن إليها الجماعات الإسلامية حاليا مثل كل حركة أصولية تعود إلى الوراء وترى تقدمها ونموذجها فى العودة إليه. وقد أرخ ابن خلدون لهذه الفترة فى مقدمته الشهيرة محاولا معرفة سبب تقدم

العرب وسبب انهيارهم فى نظرية الانتقال من البدو إلى الحضر وفقدان العصبية. وبالتالى لا سبيل إلى التقدم من جديد إلا بالعودة من الحضر إلى البداوة، عودا إلى الأصول وتقوم الجماعات الإسلامية بتحقيق هذا المطلب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملخصات، لم تعد الحضارة تُبدع بالعقل بل تُدون بالذاكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. وقامت مصر فى العصر المملوكى بهذا الحفظ فى الموسوعات الكبرى التى تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفى اخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الإصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبى ثان لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمى بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب. وبالرغم من "كبوة الإصلاح" جيلا وراء جيل منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية لظروف خاصة، فشل العرابيين فى ١٨٨٢، والثورة الكمالية فى تركيا، والصدام بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات والنتائج غير المقدمات إلا أن قوة الحركة الإسلامية وشدتها يوما بعد يوم بحيث أصبحت المحاول الأول للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية.

فالإسلام قادم وليس غاربا على عكس حديث الغرباء المشهور "جاء الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمتى". الإسلام منتصر وليس مهزوما، متقدم وليس متراجعا، فى هجوم وليس فى دفاع. وتلك روح مقدمة "الفريضة الغائبة" لفكر الجهاد.

تاسعا: العنف والعنف المضاد.

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المقهور إذا ما ألقى قنبلة أو أطلق رصاصة فهذا هو العنف المضاد. إنما العنف هو العنف الباطن من القاهر الذى يمارسه على الدوام حتى يفجر العنف المضاد. فالجماعة الإسلامية مطاردة مهمشة،

مطالبة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مستجوبة، موضع سخرية منها فى لباسها وجلبابها وذقونها وسبحها وعلاقاتها الاجتماعية. وليس لها حق فى الاعتراض أو الرد فى جريدة يومية أو مجلة أسبوعية أو شهرية أو برنامج تلفزيونى أو إذاعى. والمساجد محاصرة، والأئمة مراقبون. هذا العنف اللامرئى هو سبب العنف المرئى. ليس العنف هو العنف العضلى، أو استعمال القوة المادية، ولكنه قد يكون العنف الاجتماعى الذى يقضى على حرية الاختيار وعلى الوجود الإنسانى ذاته. فالنظامان السياسى والاجتماعى مفروضان على الناس. لم يتم اختيارهما طوعا بالرغم من مظاهر الديموقراطية والانتخابات المزورة ودخول الدولة كطرف فيها ضد المعارضة لإنجاح الحزب الحاكم. النظام الاقتصادى لم يختره الناس، سياسة الأجور، الأسعار، إيجار المساكن، مصاريف المدارس، أعباء الحياة، كل ذلك مفروض قسرا، والنظام الإعلامى لم يختره الناس، يفرض عليهم نوع الأخبار والمواقف السياسية للدولة: الانفتاح الاقتصادى، معاداة السودان وإيران، مخاصمة الحركة الإسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربى ضد العراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولى. يشعر المواطن أنه لا حرية له فى اختيار النظام الذى يعيش فيه مقهور من الصباح حتى المساء. ولا تمتص غضبة أحزاب المعارضة الضعيفة التى نشأت بقرار من الدولة وتحت رعايتها ورقابتها. فلا يجد أمامه إلا الجماعات الإسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حريته فيها، وصدقه مع النفس بانتسابه إليها، طموحه إلى الشهادة وإثبات الذات بعد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك وليس إرادة تختار.

ويتوجه العنف المضاد إلى رموز الدولة. فليس المقصود بالاغتيالات الأشخاص، فهم أبرياء، ولكن رموز الدولة الصورية: القبعة والنجمة والبذلة والمبنى والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعيا، تفريق شحنة الغضب منها والحقد عليها من نفوس الجماعات ذاتيا. وتشمل رموز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن. كبار المسئولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها من مفكرى السلطة وفقهاء السلطان. تهدف الجماعات إلى النيل من مواطن الضعف فى الدولة،

أقباط مصر، حتى تبدو الدولة عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها. كما تهدف إلى ضرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصاديا. فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر. بعد جفاف تحويلات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج.

من الطبيعى أن يظهر العنف المضاد فى سلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشة مطاردة بالشرطة وأجهزة الأمن، مجرحة فى الصحف وأجهزة الإعلام. ولا وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصواتها. ليست لها صحف أو مجلات. وليس لها برامجها فى أجهزة الإعلام. لا سبيل أمامها إلا المساجد المحاصرة المقتحمة والمداهمة بأجهزة الأمن التى تطلق النار على المصلين الآمنين كما حدث فى مسجد الرحمة فى أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضاد. عنف فى مواجهة عنف، عنف المعارضة فى مواجهة عنف السلطة، عنف الأهالى فى مواجهة عنف الحكومة، فى مجتمع غاب عنه الحوار، وأثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة والسلاح.

وهو عنف يظهر فى الأحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق "اللص والكلاب"، منطق "العسكر والحرامية"، كما يبدو فى الصعيد حيث يسود الأخذ بالثأر، ومواجهة العائلة بالعائلة والقبيلة بالقبيلة لا دفن للجثث ولا عزاء فى الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالثأر طبقا لتقاليد الصعيد. فالوطن هو الأسرة والقبيلة. وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دما بدم، وقتيلا بقتيل والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشرا: الحوار الوطنى.

طالما أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هى عليه سيظل تفريخ الجماعات الإسلامية فكرا وممارسة، فالجماعات مظاهر احتجاج اجتماعى ينتسب أعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة فى الأحياء العشوائية من

القاهرة الهامشية والصعيد الثأرى. تلتحم بالشعب وتشارك فى حل مشاكله اليومية فى المساجد الكبرى التى تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعية، الإبقاء على الأحياء ودفن الأموات. ولما توقف الحراك الاجتماعى، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمة من أجل الاستقرار وعدم هروب رؤوس الأموال الأجنبية فى عصر الانفتاح، تحولت طاقات المجتمع إما إلى الخارج فى الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا وإما إلى الداخل فى المخدرات أو الجماعات الإسلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعى إلى الداخل نظرا لسداد المنافذ الخارجية.

إن الجماعات الإسلامية كالطير الشارد، والأسد الجامح، والحصان الجانح، ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل من المركز وليس من المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف. صحيح أن الدستور لا يبيح إقامة أحزاب على أسس دينية ولكن ليس المطلوب حزبا بل جماعة أو هيئة مثل الشبان المسلمين، وكما كانت الإخوان المسلمون من قبل. وذلك يتطلب إلغاء قرار الحل الذى صدر ضد الجماعة فى ١٩٥٤، وإرجاع المركز العام فى الحلمية لهم الذى تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركزا لإيواء المجرمين والنشالين بعد أن كان مركزا للهداية والرشاد ومنبرا للحركة الوطنية المصرية. طالما رفض المجتمع الجماعات سترفض الجماعات المجتمع. وطالما أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن فى شرعية المجتمع. لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التكفير والتخوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعات كتنظيم. وأن تتحول من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقه المغلق إلى سلوك التنظيم العلنى الذى يحاور من منطق الشرعية، عنترة بن شداد فى حاجة إلى اعتراف شرعى ببنوته قبل أن ينطلق دفاعا عن الحمى فى حب عبلة!

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكرا وسلوكا، نظرا وعملا، عقيدة وشريعة، فبعد الاطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهرها

من الغدر والاعتقال والحل تتوجه نحو التحديات الرئيسية للمجتمع وقضاياه المصيرية: تحرير الأرض، وحرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير. ويختفى ما نعيبه عليها من غياب البرنامج الاجتماعى والاقتصادى السياسى لها اكتفاء بالشعارات. وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لم يكن ظهرها مؤمنا محميا؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ فى الجماعات الأجنحة: وسط الجماعات، ويمين الجماعات، ويسار الجماعات. ويتم الحوار بينها أولا قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقى التيارات والقوى السياسية وبينها وبين المجتمع. ويتخلق فكر إسلامى مستنير قادر على الحوار والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة وتنتهى قصة الأخذ بالثأر من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة فى التاريخ. لا يحدث ذلك بين يوم وليلة، فالمحافظة التاريخية رصيد طويل يمتد إلى ألف عام. والإصلاح الحديث تعثر وكبا، والنفوس مازالت تئن من عذاب الماضى وأحزانه. المصالحة العلنية إذن ضرورية، وأن تصبح الحركة الإسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركسيين إحدى عناصر الحركة الوطنية. وليس الماضى كله سلفيا. هناك الماضى العقلانى العلمى الطبيعى الإنسانى الاجتماعى المستنير. ومن ثم لزم إبراز التعددية فى التراث، وعرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو رفض من المحدثين.

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح، لا حل إلا بالحوار الوطنى، وإقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الأخوة والأعداء. عفا الله عما سلف ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾. ويقوم الحوار الوطنى على التعددية ثم الحوار الوطنى بين فرق الأمة فى إطار العروة الوثقى إلى لا انفصام لها. وفرق الأمة الآن أربعة: الليبرالية والناصريين والإسلاميون والماركسيون، لأربعة أطر نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصر، وهى القوى الرئيسية التى تحرك رجل الشارع والتى تنتسب إليها الجماهير. وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطنى موحد مع الإبقاء على تعددية الأطر النظرية. وهو ما

أكده الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا بالإجماع: الحق النظرى متعدد والحق العلمى واحد. ومن أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل. ومن أراد أن يحررها باسم القومية فلا يتردد. ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة فليتقدم. ومن أراد أن يحررها دفاعا عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد. تتعدد الأطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومى. ويحدث نفس الشىء لتحقيق حرية المواطن.

باسم الليبرالية أو القومية أو لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا أو باسم تحرير الإنسان من القهر والاستغلال، وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديموقراطية أو الاشتراكية الإسلامية أو الاشتراكية العلمية، وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية أو بإعمال العالم اتحدوا، والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيدا للشخصية العربية أو إثباتا للهوية الإسلامية لكم دينكم ولى دينى، أو دفاعا عن حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادى أو الاقتصاد الإسلامى أو الاقتصاد الاشتراكى، وحشد الجماهير باسم حرية الانتخابات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى المحيط الثائر أو بالجماهير الإسلامية، الملايين فى كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الأغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنا إسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون. كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التى تتحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجنبى. الإسلاميون ليسوا خصوما للماركسيين أو الليبراليين أو القوميين فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوما لهم؟ لا توجد خصومة بين المواطنين. إنما الخصومة فى الصراع على السلطة، والسلطة فى الشعب وليست فى الحكم. السلطة فى الثقافة الوطنية وليست فى ثقافة التغريب. المهم أن يأخذ المثقفون حذرهم من

أن تستعملهم الدولة لدرء المخاطر عن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضعاف جميع الفرقاء حتى يبقى النظام فى سلام يأمن أخطار الجميع.

هذه هى "مقاصد الفلاسفة" التى عرضها الغزالى ربما أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب "تهافت الفلاسفة" لنقد الجماعات الإسلامية ثم "تهافت التهافت" لنقد نقد الجماعة الإسلامية.

الإحياء الدينى:
كيف يخدم التقدم حقا؟

١ـ الإحياء الدينى ظاهرة تاريخية.

الإحياء الدينى ظاهرة تاريخية فى الغرب أو فى الشرق أو فى العالم العربى الإسلامى، الوسيط بين الغرب والشرق، والذى يمتد عبر أفريقيا وآسيا فى المركز، وأوروبا وأمريكا فى الأطراف. فظاهرة الإحياء الدينى ليست مقصورة على العالم العربى الإسلامى وحده، بل هى عامة فى الغرب والشرق على حد سواء بالرغم من اختلاف الظروف فى نشأتها، والأشكال فى تكوينها، والأهداف والبواعث فى حركتها.

ففى الغرب ارتبط الإحياء الدينى بنهاية الحداثة وبسلب التنوير، أفضل ما أخرج الغرب فى القرن الثامن عشر. فبعد الإصلاح الدينى فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر ، وتكنولوجيا القرن العشرين، يبدو أن الغرب قد بدأ يغلق القوسين، قوسى العصور الحديثة، ومُثله فى العقل والعلم، وفى النقد للموروث، وفى معرفة قوانين الطبيعة. وبعد نقد كل شىء لم يعد شيئا، ومعرفة قوانين الطبيعة أدت إلى حربين عالميتين طاحنتين، وصعود النازية والفاشية، وإلقاء قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناجازاكى. أما الفردية وحقوق

(*) مصر فى القرن ٢١، الامال والتحديات، تحرير د. أسامة الباز، الأهرام ١٩٩٦، ص١٥٧-١٦٩.

الإنسان فقد انتهت إلى الأنانية والنسبية وضياع حقوق الإنسان غير الأبيض. كما تم انتهاك مُثل التنوير خارج أوروبا بداية بإحضار العبيد من أفريقيا إلى أوروبا وأمريكا وبدايات الاستعمار الحديث والقضاء على استقلال الشعوب، ونهب ثروات الأمم المغلوبة. وقوضت الحضارة الغربية نفسها بنفسها، وانتهت إلى العدمية والنسبية والشك واللاأدرية، ولم يعد الشباب قادرا على الولاء لشىء حتى للثقافات المضادة التى ازدهرت بعد ثورتهم فى ١٩٦٨. فعادت الشعوب الأوروبية تبحث فى ماضيها عن حل لأزمة حاضرها الذى كان مستقبلها فى بدايات العصور الحديثة فوجدته فى موروثها القديم، الدين أو العرق. فظهر الإحياء الدينى كنوع من الدعامة للوعى الأوروبى وهو فى مرحلة الأفول والحضارة الغربية وهى فى مرحلة النهاية، وهو اختيار ما قبل المثالية، اختيار العصر الوسيط. فإذا ما عاد الوعى الأوروبى إلى بداياته الوثنية الأولى فإنه يكتشف العرق كما هو الحال فى ألمانيا حاليا وصعود النازية. فالإحياء الدينى فى الغرب رد فعل على نهاية العصور الحديثة وإفلاسها، ومحاولة إيجاد بداية جديدة أو عود إلى البداية القديمة.

وفى الشرق بعد بدايات التصدع فى المعسكر الشرقى نظرا للحكم الشمولى القهرى، وضياع الحريات العامة وحقوق الإنسان، وتغليب قوة الدولة على حاجات الأفراد الأساسية، انهار الحكم كلية، وظهرت القومية العرقية لدى الشعوب المغلوبة أو الإحياء الإسلامى فى أواسط آسيا والتى امتد فوقها الاتحاد السوفيتى، وكما هو الحال أيضا فى أوروبا الشرقية التى كانت تعتبر فى الأطراف، العرق عند الصرب والكروات والإحياء الإسلامى فى البوسنة والهرسك وباقى دول أوروبا الشرقية عامة وفى البلقان خاصة.

وفى اليابان وكوريا، ومن أجل النهضة الاقتصادية تم إحياء التقاليد الدينية والشعبية تأكيدا للهوية واعتزازا بخصوصية التجربة، التمسك بالذات والانفتاح على الآخر، فظهر الإحياء الدينى الشعبى للشخصية الآسيوية فى الفن والأدب وأساليب الحياة وأنماط السلوك.

وفى فيتنام والهند الصينية وتايلاند والهند ظهر الإحياء الدينى فى البوذية والهندوكية من أجل الدفاع عن الاستقلال الوطنى ضد الاستعمار الغربى وضد القهر الداخلى، مرة كفاحا مسلحا فى فيتنام، ومرة مقاومة سلمية فى تايلاند والهند، باستثناء بعض ولايات الهند التى يرتبط فيها الإحياء الدينى بالعرق نظرا لتعدد القوميات والأجناس واللغات.

وفى العالم العربى الإسلامى ظاهرة الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية، تتبع قانونا للتاريخ، ومن ثم لا يمكن وقف انتشارها أو مقاومتها. فهى تمثل المرحلة الثالثة فى تطور الحضارة الإسلامية. فقد كانت المرحلة الأولى فى عصر نشأة الإسلام وبناء الحضارة الإسلامية وبلوغها الذروة فى القرن الرابع الهجرى، العصر الذهبى للحضارة الإسلامية ثم انتهائها فى القرن السابع بعد هجوم الغزالى على العلوم العقلية فى القرن الخامس وإعطائه السلطان أيديولوجية القوة، وهى الأشعرية، ومده الناس بأيديولوجية الطاعة، وهو التصوف. ولم تنفع بارقة ابن رشد فى القرن السادس فى مد المسار الحضارى. وجاء ابن خلدون فى القرن الثامن ليؤرخ لمسار الحضارة الإسلامية فى هذه الفترة واضعا قانون التطور والانهيار وأسبابها، من العصبية إلى الترف، ومن البدو إلى الحضر.

ثم جاءت الفترة الثانية ابتداء من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، فترة الغزوات من الشرق والغرب، وفترة الحكم التركى المملوكى، عصر الشروح والملخصات. وفى نهاية هذه الفترة ومنذ مائتى عام فقط ظهرت حركات الإصلاح الدينى فى مصر والعالم العربى والإسلامى من أجل إنهاء عصر الركود والاستعمار والتخلف وبداية عصر جديد. وبعد انتصار حركات التحرر الوطنى وإنشاء الدول الحديثة وبداية عودة الاستعمار من الباب الخلفى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، وتبعية الدول بمحض إرادتها للدول الاستعمارية القديمة بدأ الإحياء الدينى من جديد يعود إلى المواجهة بعد أن تم استبعاده بعد الاستقلال. وخرج من العزلة أو السجن، من التهميش أو التعذيب راغبا فى الانتقام من الدول ونظمها السياسية،

يعلن نهاية عصر، السبعمائة سنة الثانية، وبداية عصر جديد، مرحلة جديدة للحضارة الإسلامية منذ القرن الخامس عشر الهجرى حتى القرن الحادى والعشرين الهجرى. فتسود روح التفاؤل، ولا يعود الإسلام غريبا كما بدأ، بل يصبح الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل، وبدلا من حاكمية البشر، حاكمية الظلم، تأتى الحاكمية لله، حاكمية العدل.

وفى نفس الوقت يُعاد إلى الإصلاح الدينى حميته الأولى بعد أن فقدها منذ هزيمة الثورة العرابية فى ١٨٨٢ والتى أدت إلى احتلال مصر، وكانت قد اندلعت بسبب تعاليم الأفغانى: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وقد أدى ذلك إلى خفض حماس الإصلاح إلى النصف عند محمد عبده، مؤثرا التغير الاجتماعى البطىء على الثورة السياسية العارمة. وسار على أثره رشيد رضا فى تيار الإصلاح ضد السلفيين العثمانيين وضد العلمانيين الأتراك حتى تم النصر للثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٤، فارتد رشيد رضا سلفيا وهابيا حنبليا. ولما كان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم، أخذ الإصلاح على يديه، وأراد تحقيق حلم الأفغانى فى إنشاء حزب ثورى يساند الإسلام الثورى ويحققه بين الناس. فأنشأ جماعة الإخوان وأصبحت بعد عقدين من الزمان أكبر تنظيم إسلامى شعبى جماهيرى مما جعلها تصطدم بالنظم القائمة، الأحزاب والقصر والاستعمار. فلما قامت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وكان نصف الضباط الأحرار من أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم، ظن الناس أن الإسلام الثورى قد انتصر، الإخوان المسلمون والضباط الأحرار. وسرعان ما دب الشقاق بين أخوة الأمس فى ١٩٥٤، صراعا على السلطة. ودخل الإخوان السجن، وتحت أهوال التعذيب خرجوا فى السبعينات لتصفية الحساب مع الثورة الأولى، ثم مع ثورة التصحيح التى شجعتها ودعمتها أولا، وحين سارت أبعد من اللازم فى الصلح مع إسرائيل والتبعية للغرب وقهر الحريات العامة، وكان الحال كذلك فى المغرب والجزائر وتونس وليبيا وسوريا والعراق والأردن. فالإحياء الدينى محاولة للحاق بجذور الإصلاح الأول فكرا وتنظيما من أجل إعطائه دفعة جديدة من جيل جديد.

٢ـ الدين روح مصر.

منذ ألّة المصريون القدماء الشمس أو النيل أو الحيوانات الأليفة أو فرعون ظلوا حتى الآن، وكما يبدو ذلك فى دياناتهم عبر التاريخ، الفرعونية، والقبطية واليهودية، والإسلام، وكما سجلته ذاكرتهم فى الأمثال العامية، متدينين، يعتبرون الدين حياتهم الذى يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك، يجمعون بين الدنيا والآخرة، ويجعلون العمل الصالح أساس الثواب والعقاب، الرحمة فى الآخرة بعد العدل فى الدنيا. ومن الدين فى مصر القديمة خرجت الرياضيات لبناء المقابر والطبيعيات للتحنيط.

ثم تحولت الديانة الفرعونية داخل القبطية فى حسن الطوية، ومحبة الله، وحياة الروح، وكانت الكنيسة القبطية كنيسة مصر الوطنية تعبر عن نيلها فى ترانيمها، وعن زرعها وحصادها فى أناشيدها الدينية، وعن حب مصر فى قداسها.

وكانت مدينة الإسكندرية موطنا للفلسفات المسيحية واليهودية. منها خرج فيلون السكندرى فيلسوف اليهودية، وفيها تمت الترجمة السبعينية للتوراة إلى اللغة اليونانية. وفى مصر ظهر سعيد بن يوسف الفيومى. وإليها هاجر الأنبياء يوسف وعيسى عليهما السلام. وفى مصر حفظت "الجنيزة". وأبدعت مصر حياة الروح والتأمل الصوفى فى الصحراء الغربية عند القديس أنطونيوس. وفيها ظهرت دعوة التوحيد عند موسى. وظلت مصر محور الثقافات القديمة فى شمالها فى الإسكندرية، وفى جنوبها فى أسيوط، وفى غربها فى سيوة، وفى شرقها فى جبل الطور، اليونانية واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية.

ثم صب ذلك كله فى الإسلام بعد الفتح. وما قيل فى فضائل مصر كثير بعد ذكرها فى القرآن، بلد الخير والأمان، والقدرة على الخلاص من الطغيان، طغيان فرعون. وقد قيل أن جندها خير أجناد الأرض، وأن شعبها مرابط إلى يوم القيامة. وأوصى بأقباطها خيرا فإن فيهم رحم المسلمين. ورأى المقوقس عظيم مصر أن الفاتحين الجدد أهل وأصهار، محررين لمصر من طغيان الرومان. وظلت مصر بعيدا

عن المغالاة فى العقائد، منغمسة فى الشرائع، بعيدة عن الفلسفات النظرية، مبدعة فى التشريعات العملية. ففيها قل الكلام والفلسفة وازدهر الفقه والتصوف. وحفظت عبر العصر المملوكى المدونات والموسوعات الكبرى. ومنها حديثا خرجت نهضة العرب وحركة الإصلاح الدينى.

فالدين فى ذاته ومصر عبر تاريخها حقيقة واحدة، الدين بنيتها. والتدين تاريخها. إنما الذى حدث فى هذا الجيل هو قتال بين الأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، بين ما يظنون أن الدين هو عزلة عن الحياة والمجتمع، عقائد وشعائر لا صلة لها بالوطن ولا بالناس، حقيقة مستقلة بذاتها، غاية فى ذاتها وليس وسيلة لغاية أخرى، الحفاظ على وطن وصنع حضارة، ومن يظنون أن الغرب هو مهد الثقافة، وأن الحضارة الغربية إنما كانت انقطاعا عن الدين وانفصالا عنه، وأن هذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى عند كل حضارة ولدى كل شعب. اتهم السلفيون العلمانيين بالإلحاد واتهم العلمانيون السلفيين بالخيانة.

وبصرف النظر عن الصراع على السلطة بين الفريقين الذى قد يكمن وراء هذا الاقتتال طبقا لمنطق الاستبعاد الممثل فى "أنا وحدى" سواء الذى تمارسه الدولة أو المعارضة بجناحيها، وبصرف النظر عن مستويات الثقافة وراء هذين التيارين، السلفى الذى يعبر عن ثقافته العامة، والعلمانى الذى يعبر عن ثقافته الخاصة، ففى الحقيقة هناك خطابان على مستوى الثقافة السياسية. الأول الخطاب السلفى الذى يعرف كيف يقول. إذ أنه يستعمل الثقافة الدينية ومفاهيمها وأدلتها ونماذجها وخيالاتها ومأثوراتها وأبطالها ونصوصها التى مازالت حية ومؤثرة فى قلوب الجماهير، ولكنه لا يعرف ماذا يقول لأن مضمونه تقليدى، ومعاركه مكسوبة من قبل مثل الإيمان والعقائد والشعائر والأخلاق. والثانى الخطاب العلمانى الذى يعرف ماذا يقول لأنه يتحدث عن الفقر والحرية والأسعار والإسكان والتعليم والمواصلات، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مفاهيم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث الليبرالى أو القومى أو الماركسى دون الاعتماد على ثقافة

الجماهير، فيبدو متعالما غربيا نخبويا سلطويا علويا. والجماهير تنتظر خطابا ثالثا فيه لغة الخطاب السلفى ومضمون الخطاب العلمانى، به ثقافتها وقيمها ونماذج بطولاتها ونصوصها الدينية وأمثالها العامية كأدوات للتعبير عن مصالحها المباشرة فى الحرية والعدالة الاجتماعية والخدمات العامة والحاجات الرئيسية وهمومها اليومية. وهذا ما يسمى بالخطاب الإسلامى المستنير، أو بالإسلام الاجتماعى، أو بالإسلام السياسى القادر على المصالحة الوطنية بين السلفيين والعلمانيين فى حوار ديموقراطى وتعددية فكرية، وفى نفس الوقت حاملا لمصالح الناس، ومعبر عنها وحاشد لقواها ومحقق لرغباتها.

٣ـ الأسباب الداخلية والخارجية للإحياء الدينى.

تكاد تجمع الآراء على أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت البداية العلنية فى هذا الجيل للإحياء الدينى على كافة المستويات الثقافية والطبقات الاجتماعية. فكان البعد عن الله أحد أسباب الهزيمة، وكان تمسك العدو بالدين أحد أسباب نصره. ولما كانت من طبيعة التفكير البسيط تفسير الظاهرة بعامل واحد، أصبح العامل الدينى هو الحاسم عند الجماهير.

وكانت الهزيمة أيضا عند الطبقات المتوسطة، التى كانت دعامة بناء الثورة المصرية واختياراتها الاشتراكية الوطنية، نهاية للمشروع القومى ولحلم الثورة التى بدت منتصرة على الأحلاف العسكرية فى ١٩٥٤ وفى معركة التأميم فى ١٩٥٦ وبلغت الذروة فى تجربة الوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨-١٩٦١ ثم فى القوانين الاشتراكية فى ١٩٦١-١٩٦٣ ثم فى مناهضة الحلف الإسلامى فى ١٩٥. ثم جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ تجهض كل شىء، الشعب، والقائد، والفكر والخيال.

وكانت إزالة آثار العدوان هو الحلم البديل الذى بدأ بمعركة رأس العش، وتدمير المدمرة إيلات فى ١٩٦٧، وفى حرب الاستنزاف فى ١٩٦٨-١٩٦٩، وفى النقد الذاتى بعد مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨، وفى الإعلان عن النوايا: تأميم تجارة

الجملة وقطاع المقاولات، ومضاعفة الدخل القومى، وإنشاء الحزب الطليعى. وبعد اختفاء القيادة الثورية فى ١٩٧٠ وبداية قيادة جديدة اعتمدت على إعادة بناء القوات المسلحة، وتحت ضغوط الطلاب فى مظاهرات ١٩٧١-١٩٧٢، والرغبة فى رد الكرامة للوطن وللجيش وللأمة، وتحريك القضية على الصعيد الدولى تم انتصار أكتوبر ١٩٧٣. وسرعان ما تم تفسيره بالربط إيجابا بين الإيمان والنصر، ورفعت شعارات العلم والإيمان، وكثرت البرامج الدينية فى أجهزة الإعلام. وساعدت الدولة فى ذلك بالإفراج عن الإخوان المسلمين فى أوائل السبعينات، وتدعيم الجماعات الإسلامية الناشئة فى السجون كرد فعل على استسلام الإخوان، من أجل تدعيم القيادة السياسية الجديدة والاختيار السياسى الجديد، الانفتاح الاقتصادى، والسلام الاجتماعى، والصلح مع إسرائيل، والتعاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية التى بيدها ٩٩ فى المائة من اوراق الشرق الأوسط. فبعد اتفاق المصالح مع اختيارات الدولة والجماعات الإسلامية فى بداية السبعينات على تصفية اختيارات الثورة الأولى، بدأ التعارض بينهما فى أواخر السبعينات على اختيارات الثورة الثانية، الصلح مع إسرائيل والتحالف مع الغرب، والقوانين المقيدة للحريات.

وبسبب غياب الاختيارات الاشتراكية الأولى للثورة، وبداية ظهور نتائج الانفتاح الاقتصادى على الطبقات الشعبية اشتدت قضية الفقر مع غلاء الأسعار، ورفع الدعم عن المواد الأولية، والخضوع لسياسات السوق، وتفاقم أزمة الإسكان والمواصلات والتعليم مع ازدياد السكان وظهور المناطق العشوائية حول القاهرة والمدن الكبرى. وزادت البطالة بين الحرفيين العائدين من العراق والخليج وليبيا وبين الخريجين. فسهل تجنيدهم، من لا شىء إلى أمير الأمراء، فأصبح الإسلام وسيلة للاحتجاج وحاملا للمطالب الاجتماعية، وقناة للتعبير عن الغضب، وطريقا من التهميش إلى المركزية فى الواقع وفى الإعلام.

وكلما ازداد الفساد الأخلاقى والاجتماعى زادت موجة الاحتجاج الصامت والفعلى عن طريق الهروب من المجتمع والنزول تحت الأرض أو فى الصحراء وعلى

حـواف الوديـان لتكـوين مجتمـع الطهـارة والعفـاف، وحـدث الفصـام بـين جماعـات المسـتقبل القـادم وعمـوم المجتمـع الكـافر كمـا يتبـدى فـى الإعلانـات التليفزيونيـة والسينمائية والمسرحيات الساقطة وأساليب الحياة العامة وعلب الليل وأفراح الفنادق الكبرى وحفلات الأندية وأغانى الحوارى والأزقة.

ووسط هذا كله تضيع الهوية، ولا يعرف الشباب الطاهر فى أى مجتمع هو يعيش، وأى تقاليد هـو يمارس؟ هـل هـو مصرى أم عربى أم إسلامى، شرقى أم غربى، أفريقى، أم متوسطى، وطنى أم إسرائيلى، بلدى أم أمريكى؟

ونظرا لغياب الهوية ظهرت هويات مصطنعة، بحراوى صعيدى، أهلى زمالكى، فلاح أو أفندى. وظهرت رموز للهويـة الضائعة تشير إلى التمسك بها مثل الجلباب واللحية، الطب النبوى وحياة الصحراء، والأغانى الدينية الجامعية والزوايا البسيطة، والزواج المبكر وبلا تكاليف كما كان الحال أيام الرسول.

وكما ضاعت الهويـة فى الحياة الفرديـة والاجتماعية تضيع أيضا فى الحياة السياسية بالتبعية السياسية للقوى الخارجية وفقدان القدرة الذاتية على أخذ القرار، وعدم القدرة على إطعام النفس. ويزداد العجز العربى يوما وراء يوم، وتتفتت قواه، ويتحول الوطن الإسلامى إلى دويلات مذهبية وعرقية، ويضيع مثال الأمة الواحدة، ويقتـل المسـلمون بعضـهم بعضـا فـى حربـى الخلـيج الأولـى والثانيـة، ويتحـالف المسلمون مع الأعداء ضد بعضهم البعض. وتتكالب الدول الأجنبية على المسلمين كما تتكالب الحيوانات المفترسة على فريستها كما هو الحال فى فلسطين، والبوسنة والهرسك والشيشان وبورما وكشمير. ويزداد العداء للمسلمين فى ألمانيا وفرنسا. ويظهر عداء العالم كله فى الشرق والغرب للمسلمين، ويؤخذ الإسلام كعدو بديل عن الاتحاد السوفيتى بعد زوال الخطر الشيوعى، ويتم التركيز على المسلمين حصارا وضربا بعد خفوت صوت لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية وانشغال آسيا بنهضـتها الاقتصـادية. فلـم يبـق إلا الإسـلام كإمكانيـة وحيـدة لتحـدى نظـام العالم الجديد.

٤ـ توظيف الإحياء الدينى من القوى الداخلية والخارجية.

إذا كانت الأسباب الداخلية والخارجية تبدو أحيانا مبررا للإحياء الدينى على نحو إيجابى، فإن توظيفه من القوى الداخلية والخارجية واستخدامه واستعماله يبدو على نحو سلبى نظرا لأنه لم يستطع حتى الآن أن يكون رؤيته المستقلة وتنظيمه المستقل.

فقد تم توظيفه أولا وببراعة كغطاء للانفتاح الاقتصادى، وقوة رأس المال الخاص تحت دعاوى كثيرة مثل البنوك الإسلامية التى تقوم على المرابحة وليس على الرباء، وشركات توظيف الأموال التى تعتبر أكبر عملية لنهب أموال المواطنين أمام سمع الدولة وبصرها ومن خلال إعلاناتها ورجالاتها ووجهائها. وكثرت الشركات الإسلامية، إسلامكو، إيمانكو، للملابس والمجوهرات، والزى والأفراح، والعيادات ودور المناسبات. فالإسلام ضمان للنجاح ووسيلة للربح، والإعفاءات من العوائد فى حالة تخصيص الدور الأول فى العمارة الشاهقة كمصلى للناس، ونيل الحسنيين فى الدنيا والآخرة.

وانتشر الإسلام المحافظ الشعائرى العقائدى الشكلى العقابى الردعى، وأصبح أداة للضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية، وهو ما أصبح يسمى فى بعض الأدبيات "الإسلام السعودى" أو "الإسلام الخليجى". الإسلام فى الظاهر، والغرائز فى الباطن، التشدد على السطح والتسيب فى العمق، الصرامة فى الشكل والجنس فى المضمون. وكل ذلك باسم الشرع: تعدد الزوجات، العقود الشرعية، السُنّة والاقتداء، المباح والحلال. فبيعت فتيات مصر وصغار السن فى القرى والنجوع لمشايخ الحجاز والخليج، دفعا للفقر وتحت ستار الدين.

فإذا ما استولت حركة إسلامية على السلطة فى بلد ما مثل إيران أو السودان أو أفغانستان فإنها تصبح أممية، تدعو إلى الحكم الإسلامى خارج أوطانها، فتصطدم بالدول المجاورة. وقد تنشأ الحروب والنزاعات كما هو الحال بين إيران والعراق أو إيران ودول الخليج أو إيران وأفغانستان من ناحية والجمهوريات

الإسلامية فى أواسط آسيا من ناحية أخرى، وكما هو الحال بين السودان ومصر، أو بين الفصائل المتحاربة داخل أفغانستان بعد انتصار المقاومة الإسلامية على الحكم الشيوعى. وتنشأ قضية حقوق الإنسان، وضياع الحريات العامة، وتطبيق الشريعة بمعنى قانون العقوبات، وتشجيع جماعات الإرهاب المسلح للاغتيالات وتدبير الانقلابات باسم أممية الإسلام. وتنشأ الحروب المذهبية باسم الإسلام بين شمال السودان وجنوبه، أو بين وسط العراق وبين جنوبه وشماله، أو بين قبائل أفغانستان، فإن تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم أو كادت تصل ينقلب عليها الجيش، ويلغى الانتخابات فتنشأ الحروب الأهلية، بين جيش مغتصب للسلطة وحركة إسلامية تحت الأرض كما هو الحال فى الجزائر.

فإذا ما رأى الغرب فى الحركة الإسلامية تأييدا لاقتصاديات السوق، وللاقتصاد الحر، وأن الرأسمالية ليست جريمة، وأن الشرع مع التجارة والربح بشرط غلق الأسواق أوقات الصلوات ودفع الزكاة والتبرعات لأعمال الخير، وأنها لا تمثل خطرا على الشركات المتعددة الجنسيات ولا على آليات السوق ولا على الرأسمالية العالمية بل هى جزء منها من خلال عوائد النفط والمضاربات فى أسواق المال، وأنه يأمن من خلالها من التأميم والمصادرة وسيطرة الدولة على البنوك، والملكية العامة لوسائل الإنتاج فإنه يؤيدها معنويا وماديا. فلا تعارض بين الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية. وإذا ما رأى النظام العالمى الجديد فى الإسلام حليفا سياسيا له سواء على مستوى الدول كما هو الحال فى شبه الجزيرة العربية وتركيا والمغرب وأواسط آسيا، أو على مستوى الجماعات الإسلامية المعارضة فإن الإسلام يصبح حليفا استراتيجيا للغرب يتبادل معه المنافع الاقتصادية والسياسية سواء على مستوى الدول الإسلامية لقمع الحركات الإسلامية المناهضة للغرب أو على مستوى الجماعات الإسلامية المسلحة لتهديد الدول المستقلة وتخويفها بها ولإجبارها على مزيد من التبعية، وتصبح الدولة المستقلة بين شقى الرحى، مجبرة على قبول أحد الاختيارين وكلاهما مر.

وإذا ما رأت الصهيونية العالمية فى الحركات الإسلامية تشددا تعيش عليه الحركات المعادية للسامية فإنها تؤيدها من أجل إيجاد شرعية للصهيونية كحركة دفاع عن اليهودية، كما أيدت إسرائيل "حماس" فى بدايتها ضد منظمة التحرير الفلسطينية. فالإرهاب يولد الإرهاب، والتطرف يؤدى إلى التطرف. واللاعب بالنار أول من يحترق بها.

٥ـ الإحياء الدينى والوحدة الوطنية.

وعادة ما يثار موضوع الخشية على الوحدة الوطنية من الإحياء الدينى إذا ما تعددت الديانات كما هو الحال فى مصر. إذ قد يولد الإحياء الدينى الإسلامى الإحياء الدينى القبطى، ومن ثم تصبح الوحدة الوطنية فى خطر. وإذا ما أخذ الإحياء الدينى فى كلتا الحالتين شكلا سياسيا، فى صورة حزب أو تنظيم أو منصب فى الدولة- كما هو الحال فى لبنان- فهل يمثل ذلك خطورة على الوحدة الوطنية.

الحقيقة أن الأقباط فى مصر ليسوا عنصرا أو عرقا أو جنسا أو طائفة أو مذهبا أو دينا، بل هم جزء من تاريخ مصر ونسيجها الوطنى. هم مصريون أولا وأقباط ثانيا. وليس لديهم شعور دينى أو مذهبى أو طائفى بالعزلة عن الكيان الأكبر. بل إن لفظ الأقلية لا ينطبق عليهم لأنه لفظ عددى إحصائى ولا يدل على جوهر أو هوية. هم أصحاب البلاد عندما وفد عليهم العرب والمسلمون فاتحين ومخلصين لمصر من ظلم الرومان. هم أصهار وأهل رحم. منهم من تبنى الدين الجديد، الإسلام، ومنهم من بقى على الدين القديم، القبطية، المسيحية الأرثوذكسية المصرية، فى كنيسة وطنية تعكس مصر الأم، والوطن الأكبر.

وعلى مستوى الدين الشعبى لا يوجد فرق بين زيارة قبور الأولياء. يذهب المسلمون إلى كنائس السيدة مريم العذراء، ومارى جرجس، وسانت تريزا للتبرك والدعاء كما يذهب الأقباط إلى الحسين والسيدة زينب والشافعى للتبرك أيضا وإجابة المطالب. الطقوس والأعياد الشعبية واحدة، من الديانة الفرعونية، عروس النيل، وشم النسيم، والسبوع والأربعين عبر القبطية حتى الإسلام.

وكان الأقباط فى مقدمة الحركة الوطنية المصرية كما بدا ذلك فى ثورة ١٩١٩، وحدة الهلال والصليب. وكان أقطاب المعارضة السياسية منهم. وكان منهم أبطال فى حرب أكتوبر ١٩٧٣. فهم جزء من الكنيسة الشرقية التى تقوم على التراث الوطنى للشرق، وليسوا جزءا من المسيحية الغربية التى ارتبطت كنائسها بالاستعمار والتبشير والتغريب. فهم جزء من كل واحد. لذلك لم تظهر فيهم بوادر انفصال أو انعزال ولم يتكون لديهم شعور بالعزلة أو الاستبعاد. لقد وصف القرآن مريم البتول وفضلها على نساء العالمين، ووصف المسيح بأنه روح الله وكلمة منه. وأثنى على النصارى وحواريى المسيح لما تذرف عيونهم من الدمع بما عرفوا من الحق، منهم القسيسون والرهبان، وهم لا يستكبرون. دعاهم القرآن إلى المساواة التامة مع المسلمين فى آية المباهلة، ألا يتخذوا بعضهم بعضا أربابا من دون الله، وأن يأتوا إلى كلمة سواء بينهم، عبادة إله واحد.

ولكن فى لحظات الضعف، ضعف الدولة، وضعف النظام السياسى تظهر بعض علامات التوتر خاصة فى صعيد مصر بين الأقباط والجماعات الإسلامية. ففى غياب المشروع القومى، والهدف القومى، والتحدى القومى ينقلب المواطن إلى الداخل، إلى قريته ومحافظته ومنطقته وثقافته كملاذ وملجأ له. فيصبح المواطن جيزويا بحراويا أو أسوانيا صعيديا، مسلما أو قبطيا، فلاحا أو بدويا. فى غياب المشروع الكلى تظهر المشاريع الجزئية، وفى تعثر الهوية الوطنية تظهر الهويات العرقية والطائفية.

فإذا ما اشتدت جماعات المعارضة، الجماعات الإسلامية مثلا، ولا تقوى على مواجهة الشرطة وقوى الأمن فإنها تلجأ إلى إحراج الدولة بالاعتداء على بعض المواطنين الضعفاء، شرطيا أو أمين شرطة أو قبطيا أو على رموز الدولة البارزين، وزير أو رئيس مجلس نيابى أو صحفيا أو رئيس وزراء أو رئيس دولة. وربما تجد فى الفقه القديم ما يشرع لهم ذلك. فليس القبطى هو الهدف بل الهدف إحراج الدولة وإثبات عجزها عن حماية المواطنين ورموزها.

فإذا ما أرادت الدولة أن تقوى شوكتها عن طريق قوانين استثنائية مثل المحاكم العسكرية، فقد تقوم هى نفسها بإشعال الفتنة حتى تجد ذريعة لسن قوانين ضد الفتنة الطائفية ولحماية الوحدة الوطنية. فالغاية تبرر الوسيلة. وقد يقع شجار بين مواطنين لأسباب عادية ويتضح بالمصادفة أن أحدهما قبطى والاخر مسلم فيتحول الشجار إلى صراع طائفى. وقد يقع صدام بين عائلتين فى الصعيد لأسباب اجتماعية أو أخذا بالثأر، ويُعطى للأمر دلالة طائفية إذا ما اتضح أن إحدى العائلتين قبطية والأخرى مسلمة.

أما الدفاع عن الثقافة الغربية فليس مشروطا بالقبطية. فهناك أقباط من أنصار الثقافة الوطنية والإسلام الحضارى بل والإسلام السياسى. وهناك مسلمون من دعاة الثقافة الغربية ومعادون للإسلام السياسى. كما أن القبطية ليست مشروطة بالغنى. فهناك أقباط فقراء مثل حى شبرا وصعيد مصر كما أن هناك مسلمين أغنياء. فالغنى والفقر علامتان على الطبقة الاجتماعية وليس على الانتماء الدينى.

٦- الدور التاريخى للإسلام السياسى.

مادامت الصحوة الدينية ظاهرة تاريخية فى مصر والعالم العربى الإسلامى بل وفى الغرب والشرق على السواء، ومادامت تتفاقم أزمة التحديث الذى تم بمعزل عن الدين والتراث القومى للشعوب أو أحيانا مناهضا له وبديلا عنه، فإن دور الدين سيظل متصاعدا باستمرار كبديل أول يجد الناس فيه هويتهم وخلاصهم من أزماتهم، حقيقة أو وهما، فعلا أو قولا، تغيرا أو شعارا. ويمكن أن يتم ذلك على مرحلتين:

- الأولى: تجديد التيارات الفكرية والسياسة نفسها بحيث تعيد صياغة رؤيتها وأسسها ومصادرها وطريقة التعبير عن نفسها للجماهير فتبدأ من تراث الناس الشعبى. والتراث الدينى مكونه الرئيسى. فالليبرالية التى كونت تاريخ مصر الحديث والتى على أساسها قام مشروع النهضة الأول منذ القرن الماضى بدأت مرتبطة بالإسلام عند الطهطاوى، ثم بدأ الانفصال عنه تدريجيا عند على مبارك وطه

حسين حتى تحول إلى تغريب مطلق عند سلامة موسى ولويس عوض. ولقد استطاع العقاد إعادة هذا التيار إلى الرحم الذى نشأ منه، وهو التراث الإسلامى كما وضح ذلك فى العبقريات. فإذا استطاعت الليبرالية، فكرا وسلوكا، نظرية وممارسة، نظرا وعملا، إعادة صياغة نفسها بحيث تبدأ من التراث الإسلامى، وتجعل التوحيد تحررا للوجدان الإنسانى تحت شعار "لا إله إلا الله"، وتأصيلا لليبرالية فى أقوال الصحابة مثل قول عمر "لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟" بدأت تنغرس قيمها فى النفوس، وتحمى نفسها من الوقوع فى العلمانية والتغريب، وتصبح تراثا نابعا من قلوب الناس، ومعبرا عن تراثها ووجدانها. كما تقوم القومية بتجديد ذاتها وتخليص نفسها من الظروف التى نشأت فيها عند ساطع الحصرى وميشيل عفلق، وكما جسدتها الناصرية فى مصر وربطها بالتراث الإسلامى. فالقرآن عربى، أنزل بلسان عربى، والعروبة هى اللسان، والإسلام أتى تحريرا للعرب ولشبه الجزيرة العربية ثم انطلاقا منها إلى خارجها شرقا فى فارس وغربا عند الروم. والإسلام أكبر دعامة للوحدة العربية، ورافد مكون للقومية العربية كتاريخ وتراث ومشترك. حدث هذا أيضا أثناء الحروب الصليبية وأثناء حركة التحرر الوطنى الحديث. وتقوم الاشتراكية، والماركسية إحدى صورها، بتجديد نفسها وربطها بالعدالة الاجتماعية فى الإسلام وبالملكية العامة، وأن الأرض لمن يفلحها كما قال ابن حزم، وأن العمل مصدر القيمة بدليل تحريم الربا، وأن الأموال والثروات مشاركة بين الناس بدليل الزكاة، وأن الملكية تصرف واستثمار وانتفاع وليست اكتنازا أو احتكارا. فتحمى الاشتراكية نفسها من تهمتى المادية والإلحاد كما حذر الأفغانى من قبل فى "الرد على الدهريين". كما يحمى الإسلام نفسه من نفسه، من الوقوع فى الإسلام "المؤسسى" الذى يتبع الدولة وأجهزة الإعلام ويفقد استقلاله وثقة الناس به، والذى يصدر التوجيهات الإسلامية بناء على سياسات الحكم فى الحرب والسلام، فى الاشتراكية أو فى الانفتاح الاقتصادى، فى الوطنية أو القومية. كما يحمى نفسه من الإسلام الشعائرى الشكلى الصورى الذى لا يطعم جائعا، ولا يغنى فقيرا، ولا يعلم جاهلا، ولا يكسى عاريا، ولا يأوى يتيما، ولا يعالج مريضا.

- والثانية: تجديد المشروع القومى الموحد الذى تتبناه الدولة ثم تجنيد الناس له بفعل التراث الإسلامى وثقافة الجماهير. فقد اعتمد مشروع محمد على على سلطة الدولة، واعتمد مشروع عبد الناصر على زعامة الفرد. ولما كانت المشاريع القومية متجددة طبقا للظروف، وكان التاريخ يسير بحركة بطيئة للغاية فإنه يمكن إعادة صياغة مشروع قومى تتأكد فيه الأهداف الوطنية، ويجد كل تيار فكرى وسياسى فيه نفسه، وتتبناه الجماهير، وترى فيه معبرا عن ثقافتها وموروثها وتأكيدا لمصلحتها ومتطلباتها. فمازالت قضية تحرير الأرض فى الوجدان القومى والتى يرمز لها القدس الشريف. ومازالت قضية وحدة الأمة ضد التجزئة والتفتت والحروب الأهلية ومخاطر الانفصال قضية واردة فى لبنان وسوريا والعراق والمغرب العربى. ومازالت قضية تنمية الموارد البشرية والمادية واردة بحيث يستطيع الوطن أن يطعم نفسه بنفسه، وأن يعتمد على ذاته دفاعا عن استقلاله، ورفضا لارتهان إرادته. والإسلام قادر على تحقيق هذه الأهداف الوطنية للتحرر والوحدة والاعتماد على الذات. وإذا كان الشباب يعانى من الضيق والميوعة والفساد الأخلاقى فإن الإسلام قادر على تربية الشباب وإعطائهم مثلا جديدة فى التقوى والعمل الصالح، بدلا من أن يصبح الإسلام مجرد رفض للواقع وانقلاب عليه وتدمير له كما هو الحال فى جماعات العنف المسلح. إن الإسلام المستنير، العقلانى الاجتماعى الوطنى هو القادر على المساهمة فى تجديد المشروع القومى والمساهمة فى صياغته بما لديه من انفتاح فكرى وسياسى وقدرة على الحوار وعدم مخاصمة أحد وربط الإسلام بالمصالح العامة وبحركة الجماهير، كما حدث عندما كان الإسلام المكون الرئيسى لحركة التحرر الوطنى.

٧ـ الإسلام السياسى واحتمالات المستقبل.

يتزايد دور الإسلام السياسى فى مصر وفى أرجاء الوطن العربى والإسلامى بل وفى الهند والصين شرقا وفى أوروبا وأمريكا غربا، ولكن القضية هى: هل هو الإسلام المنغلق أم الإسلام المنفتح؟ الإسلام الرافض أم الإسلام المحاور؟ الإسلام

الذى يريد أن يفرض نفسه بالعنف المسلح أو الإسلام الذى يعبر عن مصالح الناس فيختاره الناس طواعية واختيارا؟

إن التحدى الحالى أمام الإسلام السياسى فى الداخل تحديان:

- الأول: الرفض المطلق لكل ما هو موجود باعتباره لا إسلام فى صراع لا يمكن حله إلا بقضاء أحد الطرفين على الآخر، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، حاكمية الله وحاكمية البشر. ثم يتجاوز هذا الرفض النفسى نفسه إلى رفض للواقع والتعامل معه والعزلة عنه، ثم تكوين جماعات سرية تمارس العنف من أجل أن تقوم بانقلاب عام فى الدولة تستولى به على الحكم وتحقق الإسلام لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. فإلى أى حد يمكن تحويل هذا الوضع النفسى الاجتماعى السياسى إلى وضع آخر يقوم على التعددية وحق الاختلاف وعدم جواز التكفير، وحرمة دم المسلم، وان اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وأن الكل راد وأن الكل مردود عليه.

- والثانى: الشعائرية والشكلية والمظهرية والفرعية، والدخول فى معارك تم كسبها من قبل والمسلمون فيها منتصرون وترك معارك مازالت قائمة والمسلمون فيها منكسرون، مثل الاحتلال والتخلف والتجزئة والسلبية. وعلى هذا الأساس يتم فهم الشريعة وتطبيق الحدود مع أن أحكام الشرع وضعية، كما يقول الشاطبى تقوم على معرفة السبب والشرط والمانع. فلا قطع يد فى حد السرقة عن جوع وبطالة وعوز. فالحدود واجبات بعد الحقوق، حق المسلم فى الغذاء والكساء والسكن والعلاج والتعليم، وهو ما يكفله له بيت المال. إن الإسلام أرحب بكثير من الشكل والمظهر والعلاقة بين الجنسين. بل هو أدخل فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والتعليم والعلاقات الدولية. صحيح أن هذه المظاهر تفيد إعلاميا وتساعد على تأكيد الهوية، ولكنها لا تكفى لتغيير الواقع الاجتماعى العريض والدخول فى تحديات العصر.

أما التحدى الخارجي، فكيف يتعامل الإسلام مع نظام عالمى جديد ذى قطب واحد بعد انهيار القطب الأول؟ كيف يتعامل الإسلام مع الغرب أولا، ومع الشرق ثانيا، ومع العالم الثالث، الأفريقى الآسيوى ثالثا.

صحيح أن الغرب بدأ يأخذ الإسلام بديلا عن الشيوعية، من أجل خلق عدو جديد يساعده على تجنيد قواه وتقوية نفسه. وهذا ما يحدث فى البوسنة والهرسك والشيشان، وما يقع من اضطهاد للمسلمين الأتراك فى ألمانيا. فهل الإسلام عدو للغرب؟ لقد استطاع الإسلام عبر التاريخ أن يورّث الغرب حضارة اليونان وأن يورّثه حضارته الخاصة فى العصر الوسيط وكان باعثا على النهضة الأوروبية الحديثة. ومازال الإسلام قادرا على تجديد روح الغرب وإعطائه نموذجا جديدا من المثل والقيم يتجاوز بها الغرب أزمته وخواءه الروحى، ويتعالى على نسبيته وشكه ولاأدريته وعدميته، وتساعده على العودة إلى مثل التنوير، العقل والعلم والإنسان والحرية والعدالة الاجتماعية، تلك المثل التى كفر بها فى القرن العشرين بعد حربين عالميتين طاحنتين، وبعد أن تفجرت العنصرية الدفينة فيه. والإسلام يقبل الديانات السابقة، اليهودية والمسيحية، فهما جزء منه وهو جزء منهما. أما على مستوى المصالح فالإسلام والغرب يعيشان على ضفتى بحر واحد، المتوسط، الإسلام فى الجنوب والشرق، والغرب فى الشمال والغرب. ومن هذا الجوار نشأت علاقات تاريخية تقوم على الصراع أحيانا وعلى الحوار أحيانا أخرى. ولما كان العالم الآن ينتقل من صراع القوى إلى توازن المصالح فإن مصلحة الغرب فى ثروات العالم العربى الإسلامى فى الطاقة والأسواق، ومصلحة المسلمين فى التعلم والدخول فى عصر الحداثة تجعل الإسلام والغرب طرفى حوار وتبادل مصالح وليس قطبى صراع وتوازن قوى. لا يمثل الإسلام أى تهديد للغرب بل هو عامل مساعد لتجديده وبعث روح جديدة فيه. وحضور المسلمين فى الغرب وإقامتهم فيه لا يمثل خطرا على هوية الغرب بل تأكيد للتعددية التى تقوم عليها الحضارة الغربية والإثراء المتبادل بين حضارتين متكافئتين. فإذا ما استطاع الغرب التخلى عن مركزيته وأسطورة تفوقه، وجاور باقى الشعوب فى أفريقيا وآسيا على مستوى الندية فإن

العالم حينئذ يصبح قرية واحدة بلا مركز وأطراف. وإن نهضة الشرق الحالية فى اليابان والصين والهند والملايو والجمهوريات الإسلامية فى وسط آسيا وسنغافورة لتبين أن العالم لم يعد له مركز واحد. وفى الوقت الذى تتعدد فيه المراكز، وينهض الشرق يصبح الإسلام كما كان فى البداية نقطة تعادل واتزان بين الشرق والغرب فى عالم متعدد المراكز ومتعدد الثقافات ومتحد فى المثل والقيم المشتركة من أجل خلق عالم أفضل تسوده الحرية ويعمه السلام.

مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية

أولا : مقدمة، مسار العرب فى التاريخ.

فى هذا الوقت العصيب الذى أصبح فيه الوطن العربى فى مفترق الطرق، ومؤسساته القومية فى مهب الريح، بعد العدوان على العراق وتسليم بغداد، وعجز الوطن العربى عن درأ العدوان، ومواصلة المقاومة، وتهديد سوريا ولبنان وإيران بل وشبه الجزيرة العربية، ومصر وليبيا حتى اليمن والسودان، يجدر التساؤل حول"مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية". والحقيقة أن العرب لا يعيشون فى منطقة جغرافية فقط، شبه الجزيرة العربية وامتداداتها فى الشمال فى العراق والشام وفى الشرق، فى مصر والسودان والمغرب العربى كله بل يعيشون كشعب واحد، فى وطن واحد، بتاريخ مشترك، وثقافة تجمع بين الوحدة والتنوع، وهموم واحدة، مصير الوجود العربى فى التاريخ.

ولا يمكن تحديد مستقبل الوطن العربى دون معرفة حاضره. ولا يمكن معرفة حاضره دون معرفة ماضيه. فالتاريخ مسار واحد متصل، من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل. ومن لا يعرف ماضيه لا يعرف حاضره. ومن لا يستطيع تشخيص حاضره ومعرفة فى أى مرحلة من التاريخ هو يعيش لا يستطيع استشراف

(*) المائدة المستديرة لجامعة ناصر الأممية، ٢٣-٢٦ يوليو ٢٠٠٣، طرابلس، ليبيا.

مستقبله. وربما كانت أحد مثالب العرب هو وجود وعى سياسى لا يقوم على وعى تاريخى كاف. فتلعب الاتجاهات والقوى والأحزاب السياسية أدوارا غير أدوارها. قد تقوم بدور أجيال مضت كما تفعل الحركة السلفية أو بدور أجيال قادمة كما تفعل الحركة العلمانية. ولا أحد يقوم بجيله هو فى اللحظة التاريخية الراهنة لصعوبة تشخيصها إجابة على سؤال: فى أى لحظة من التاريخ نحن نعيش؟ هل نحن جيل الثورة أم جيل الثورة المضادة؟ هل نحن فى عصر الاستقلال الوطنى الذى طالما دافعنا عنه واستشهدنا فى سبيله أم أننا فى عصر التبعية؟ هل نحن الذين قاومنا الاستعمار والصهيونية أم نحن الذين تحالفنا مع الاستعمار واعترفنا بالصهيونية وصالحناها، والأراضى العربية مازالت محتلة بما فى ذلك كل فلسطين والقدس العربية؟ هل نحن الذين حاولنا توحيد الأمة على الأقل على مستوى مشاعرها وأهدافها أم نحن الذين قسمناها وساهمنا فى تجزئتها بعدوان بعضنا على البعض الآخر فزادت القطرية، مما شجع الآخرين على العدوان علينا لمزيد من تفتيت الأمة إلى فسيفساء عرقى وطائفى فى وقت يتوحد فيه العالم بقيادة القطب الأوحد، الولايات المتحدة الأمريكية، باسم العولمة وقوانين السوق، واستغلال الأمم المتحدة لحصار الشعوب، ثم العدوان عليها، وضربا بالشرعية الدولية.

ولا يوجد مسار تاريخى واحد لكل الشعوب. ولكل شعب مساره التاريخى الخاص. ولما أخذت أوروبا مركز الريادة فى عصورها الحديثة فإنها دونت التاريخ من خلال مسارها الخاص وأطلقته على باقى مسارات الشعوب الأخرى. فهى المركز وباقى الشعوب الأطراف. وحقبت التاريخ إلى قديم يونانى رومانى، ووسيط مسيحى مدرسى، وحديث ومعاصر. لم يأخذ اليونان شيئا ممن سبقتهم من الحضارات المصرية والبابلية والآشورية والكنعانية والفارسية والهندية. ولم يأخذ الغرب المسيحى شيئا من الحضارة الإسلامية التى يرجع فضلها فقط فى نقل الحضارة اليونانية لها عندما ترجمت من اليونانية إلى العربية بفضل نصارى الشام ثم ترجمت مرة ثانية من العربية إلى اللاتينية بفضل نصارى الأندلس خاصة فى طليطلة. وبطبيعة الحال لم يأخذ الغرب الحديث شيئا من الحضارة الإسلامية التى كانت

نموذجا للتخلف إبان الدولة العثمانية وكأن العمارة العربية الإسلامية لم تؤثر فى الغرب منذ أن اكتشف الغرب الشرق.

ثم وضعنا أنفسنا فى العصر الوسيط الغربى مع أن الحضارة الإسلامية لها تحقيبها الخاص، العصر الذهبى أولا عندما نشأت العلوم الإسلامية واكتملت فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون فى "المقدمة" الشهيرة. ثانيا عصر الشروح والملخصات إبان العصر المملوكى العثمانى عندما دونت الحضارة بالذاكرة ما أبدعته من قبل بالعقل خوفا على نفسها من الضياع أمام هجمات الصليبيين من الغرب وجحافل التتار والمغول من الشرق. ودونت الموسوعات الكبرى فى شتى العلوم. ثالثا العصر الحديث الذى بدأ منذ فجر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر بتياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاح الدينى عند الأفغانى، والليبرالى عند الطهطاوى والتونسى، والعلمى العلمانى عند شبلى شميل.

فالغرب فى نهاية عصوره الحديثة ونحن فى بدايتها. ونحن فى بداية عصورنا الحديثة والغرب فى نهايتها. نحن مازلنا بين الإصلاح الدينى والنهضة، والغرب جاوز الإصلاح الدينى عند لوثر وكالفن، والنهضة عند جيوردانو برونو منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لا يعنى ذلك أن الغرب متقدم علينا أو أننا متخلفون عن الغرب، بل هى مسارات متعددة ومتعاصرة للشعوب مع اختلاف التحقيب. المهم أن تاريخ العالم لم يخل مرة من ريادة حضارة كما كانت مصر والصين والهند وفارس واليونان والعرب قبل ذلك حتى وصلت الريادة إلى الغرب الحديث.

ثانيا : الماضى القريب للوطن العربى.

بالرغم من محاولات القوميين العرب الذهاب إلى الماضى البعيد للبحث فى جذور تكوين الأمة العربية منذ نشأة الإسلام والدولة الأموية، وذهاب آخرين إلى الماضى الأبعد فى شبه الجزيرة العربية، أقوام عاد وثمود، وأهل حمير، ومملكة اليمن وسبأ، بل وحضارات بابل وآشور وكنعان ومصر القديمة، فالعروبة بلورة للعبقرية السامية عبر التاريخ، أدركت مصر فى القرن التاسع عشر أن البديل عن

الخلافة العثمانية فى حال تعذر إحيائها من مصر هم العرب حول مصر. وهو ما رآه إبراهيم باشا فى الشام ومحمد على فى السودان وفى شبه الجزيرة العربية فى حروبه مع الوهابيين لدعوتهم الانفصالية عن الدولة العثمانية. فالعرب حول مصر فى الشمال والشرق والجنوب. وقد كان المغرب العربى مواليا للعثمانيين حتى الجزائر، وكان طبعا خاليا من أى دعوات انفصالية. فالوطن والعروبة والإسلام فيه شىء واحد.

بعد ذلك نشأت حركة القوميين العرب فى أوائل القرن العشرين ورأت فيها الدولة العثمانية حركة انفصالية فدافعت عن وحدة الخلافة، وعلقت للقوميين العرب المشانق فى دمشق.

ولما هزمت تركيا فى الحرب العالمية الأولى وتقطعت أوصالها استولت القوى الاستعمارية الكبرى فى ذلك الوقت خاصة فرنسا وإنجلترا على الأقطار العربية، لفرنسا تونس والجزائر والمغرب وسوريا ولبنان، ولإنجلترا مصر والعراق والأردن وشبه الجزيرة العربية كله من اليمن وحضرموت جنوبا حتى فلسطين شمالا.

ولما انتصر الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية وأرادوا ملء الفراغ فى منطقة الشرق الأوسط بعد أن تعاطف العرب مع دول المحور وقامت ثورة رشيد على الكيلانى فى العراق تأييدا له، كما تعاطف مع بعض كبار الضباط فى الجيش المصرى مثل عزيز المصرى، أرادت بريطانيا إيجاد منظمة إقليمية تضم العرب ومعظمهم تحت إمرتها، احتلالا أم انتدابا أم وصاية. فنشأت فكرة الجامعة العربية وتأسست فى ١٩٤٥ كمنظمة إقليمية تجمع العرب فى إطار من التعاون مع بريطانيا. وقد نشأت كمنظمة دول وليست كتنظيم شعوب وكما يدل عليها اسمها "جامعة الدول العربية". كانت عاجزة منذ بداية تأسيسها. فقد واجهتها النكبة الأولى فى فلسطين فى ١٩٤٨. وكانت بعض دولها مازالت تحت الاحتلال البريطانى المباشر أو غير المباشر. تتنازعها أنظمة ملكية أو إماراتية أو سلطانية. ولم يكن النفط بعد قد أعطى العرب قوة اقتصادية. كما أن حركات التحرر الوطنى لم تكن قد قامت بعد بشكل واسع

باستثناء ثورة ١٩١٩ فى مصر، وثورة عز الدين القسام فى فلسطين فى ١٩٣٦، وبعض الهبات هنا وهناك مثل المقاومة المسلحة لجيش الاحتلال البريطانى على ضفاف القناة فى ١٩٥١، وضرب الفرنسيين دمشق بالقنابل فى ١٩٤٥.

وفى وسط الحرب الباردة قامت الثورات العربية بقيادة الضباط الأحرار فى الجيوش الوطنية منذ أواخر الأربعينات فى سوريا عام ١٩٤٩، وفى الستينات فى اليمن فى ١٩٦٤، وفى ليبيا فى ١٩٦٩. وانتهى المد الثورى العربى فى ١٩٧٠بوفاة الزعيم الراحل جمال عبد الناصر. نشأت معظمها كرد فعل على هزيمة ١٩٤٨ فى فلسطين وكما عبرت عن ذلك المبادئ الستة فى البيان الأول للثورة المصرية.

كانت العروبة فى الشام جزءا من تاريخها منذ الأمويين حتى حركة القوميين العرب وتأسيس حزب البعث العربى الاشتراكى وبدء تأسيس الأيديولوجية القومية منذ ساطع الحصرى حتى ميشيل عفلق وصلاح البيطار وأكرم الحورانى وغيرهم من أقطاب البعث. ولم تكن فكرة القومية منتشرة خارج الشام لظروف المناطق العربية. حمل لواءها نصارى الشام. ففى العروبة يتوحد النصارى والمسلمون فى حين أنه فى الإسلام يتوحد المسلمون وحدهم بالرغم من انتهاء ميشيل عفلق فى حزب البعث من أن الإسلام ثقافة العرب جميعا نصارى ومسلمين فى خطابه الشهير عن المولد النبوى "إذا كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد".

وتدرجت مصر فى تبنى القومية العربية منذ مقاومة الأحلاف العسكرية مع سوريا فى ١٩٥٤ حتى تأميم القناة فى ١٩٥٦. وقف العرب مع مصر وتفجير أنابيب النفط إلى أول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث، الجمهورية العربية المتحدة ١٩٥٨-١٩٦١. وبالرغم من الانفصال فقد عززت قوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ التحول الاشتراكى فى الوطن العربى. وأصبحت القومية العربية إحدى أيديولوجيات التحرر فى العالم الثالث، وكان عبد الناصر هو المجسد لها. كما أصبحت ميزان الثقل فى عصر الاستقطاب، وكانت بؤرة دول عدم الانحياز مع الهند ويوغوسلافيا وأندونيسيا، وركيزة العالم الثالث فى القارات الثلاث، وفيها المركز

الرئيسى لمنظمة تضامن شعوب آسيا وأفريقيا. ولعب العرب هذا الدور باقتدار. وأصبحت الاشتراكية العربية إحدى الأيديولوجيات الرائدة فى الفكر السياسى والعلاقات الدولية، بين الشيوعية فى الشرق والرأسمالية فى الغرب.

ثم وقعت الواقعة، هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتى انكسر فيها الحلم العربى، واحتلت أراضى ثلاث أقطار عربية، مصر وسوريا وفلسطين. ومع ذلك صمد العرب فى مؤتمر الخرطوم باللاءات الثلاثة الشهيرة، لا صلح ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل. وبالرغم من حرب الاستنزاف فى ١٩٦٨-١٩٦٩، ووفاة عبد الناصر فى ١٩٧٠، وتحت ضغط المظاهرات الطلابية فى ١٩٧٢ انتصر العرب، مصر وسوريا، فى حرب أكتوبر ١٩٧٣. وعاد التحالف العربى من جديد بين مصر وسوريا عسكريا، وبين مصر والسعودية نفطيا وذلك بحظر تصدير النفط. وربما ضحى الملك فيصل بحياته من أجل ذلك وبإصراره على الصلاة فى القدس المحررة.

ثم تحول النصر العسكرى فى أكتوبر ١٩٧٣ إلى هزيمة سياسية مازالت آثارها تتجلى حتى الآن. فقد صدرت قوانين الاستثمار فى ١٩٧٥ لتقضى على التجربة الاشتراكية فى مصر، وتعلن بداية التحول إلى الاقتصاد الرأسمالى فيما يسمى بالانفتاح الاقتصادى. وتم حل الاتحاد الاشتراكى وتحويل المنابر فيه إلى أحزاب سياسية من كنف الحزب الحاكم. ولما اندلعت الهبة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار، وظهرت صور عبد الناصر من الإسكندرية إلى أسوان، قام السادات بزيارة القدس تحت الاحتلال فى نفس العام فى نوفمبر ١٩٧٧ للبحث عن أحلاف فى الخارج، إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد الأحلاف فى الداخل، مصر الناصرية الإسلامية. ثم جاءت اتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨، ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩، وقادت مصر حركة التراجع عن القومية العربية تحت شعار "مصر أولا". وقطع العرب علاقاتهم مع مصر. وانتقلت الجامعة العربية إلى تونس. وزُرع فى الجسد العربى قلب اصطناعى لم يستطع ضخ الدماء فى الأطراف. وتوقف الجسد العربى.

وقامت الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ لتجديد الناصرية وتركيبها على الإسلام بعد أن أزاح عبد الناصر الإخوان والشيوعيين منها، فحكمت بمفردها وفى فراغ لم تستطع تنظيمات الثورة ملأه، هيئة التحرير، والاتحاد القومى، والاتحاد الاشتراكى فى الجمهورية الأولى، ولا حزب مصر، والحزب الوطنى الديموقراطى فى الجمهورية الثانية، ولا أحزاب الورق الاثنى عشر فى الجمهورية الثالثة. كان عبد الناصر من كبار المؤيدين للخمينى قبل الثورة فى معارضة للشاه عميل الاستعمار المتحالف مع الصهيونية. وكان يمد مجاهدى الخلق بالسلاح عن طريق بغداد للثورة على الشاه. ولما سقط ولم يجد له مكانا يطوى ثراه انزعج الاستعمار وارتعشت الصهيونية لإمكانية قيام جبهة شمالية من إيران والعراق وسوريا ضدها. وزاد العمق العربى بالمحيط الإسلامى، وعادت للثورة العربية روحها الأولى بالإضافة إلى حشد الملايين فى الشوارع، والأيديولوجية الإسلامية، وقيادة سياسية لا تلين ولا تساوم.

ثم قام العراق تحت ستار القومية العربية بطعن الثورة الإسلامية فى الظهر بدعوى تحرير عرب الأهواز فى عربستان وهى فى ذروة صراعها مع الولايات المتحدة الأمريكية. قام العراق بالعدوان بإيماء من أعداء الثورة الإسلامية، وعدوها الأول، الشيطان الأكبر، والطاغوت الأعظم، الولايات المتحدة الأمريكية. واستشهد الآلاف من المسلمين على جانبى الجبهة. ودمرت مئات المركبات والمصفحات والدبابات وقطع المدفعية. فأين الجبهة على حدود إيران فى الشرق أم على حدود فلسطين فى الغرب؟ ركب العراق الحصان الخاسر ففرق العرب. وخشيت دول الخليج أن تساعد العراق باسم العروبة فتخاطر بعداوة إيران باسم الإسلام، أو أن تساعد إيران باسم الإسلام فتخاطر بعداوة العراق باسم العروبة. فساعدت الطرفين وازدادت النار اشتعالا، وطال أمد الحرب. وانقسم العرب فريقين. الأول يناصر إيران المعتدى عليها ضد العراق المعتدى. فالحق حق. والعراق جناح خائن من حزب البعث ومارق عليه. والثانى يناصر العراق ضد إيران، فالعراق هو بوابة العرب الشرقية. لو انهارت انهار الجدار الشرقى للمنزل العربى. ولو انتصرت إيران لعمت

الثورة الإسلامية الأقطار العربية أو على الأقل لقويت شوكة الجماعات الإسلامية فيها، وهى المطاردة من أجهزة الأمن والمقصاة من النظام السياسى.

وتوالت المصائب على العرب بعدها. فلم تكن حرب أكتوبر فى ١٩٧٣ آخر الحروب بل كانت بداية لسلسلة من الغزوات الإسرائيلية على الوطن العربى مثل غزو جنوب لبنان، واحتلال بيروت فى ١٩٨٢، وضرب المفاعل النووى العراقى فى ١٩٨٤، وتم حصار ليبيا فوق ما يزيد على العشرات سنوات، والعرب عاجزون عن فك الحصار. وكان الزعماء الأفارقة أكثر قدرة منهم عليه بزياراتهم المتكررة إلى ليبيا من الجنوب مما دفع ليبيا إلى التوجه إلى أفريقيا كبديل عن العرب، وتحويل منظمة الوحدة الأفريقية إلى الاتحاد الأفريقى.

وبمجرد ما قامت الانتفاضة الفلسطينية الأولى فى ١٩٨٧، وانتبه العالم إلى ثورة أطفال الحجارة، اغتالت إسرائيل أبو جهاد فى تونس ظانة أنها تستطيع إخماد الانتفاضة. واعتدى العراق مرة ثانية عام ١٩٩٠ على جارته العربية الكويت، المحافظة التاسعة عشرة الجنوبية للعراق، منكرا الوجود التاريخى الشرعى لها وتحت ذريعة شفط النفط من حقول العراق وتخزين أموال قارون. وبإيعاز ثان من الولايات المتحدة الأمريكية لإيقاع العراق مرة ثانية حتى يسهل ذبحه والتخلص منه احتل قطر قطرا عربيا آخر، ولم يستطع العرب تحقيق المصالحة بينهما. وانقسم العرب مرة ثانية فى حرب الخليج الثانية كما انقسموا أولا فى حرب الحليج الأولى بين مؤيد لقوات التحالف مثل مصر وسوريا، ركيزتى القومية العربية ومفجرى الثورة العربية، ومعارض لها مثل ليبيا واليمن. وانقسم العرب فى مؤتمر القاهرة عام ١٩٩٠، وشرعوا للعدوان على العراق بفارق صوت واحد. ثم دخلت القوات العربية، جنبا إلى جنب مع القوات الأمريكية. فقتل الأخ أخيه، وأراق العربى الدم العربى على عكس عبد الناصر الذى ضحى بالوحدة مع سوريا أثناء وقوع الانفصال وأرجع قواته المحمولة جوا والمتجهة إلى اللاذقية التى كانت مازالت مع الوحدة حتى لا يريق العربى دم العربى. وطردت القوات العراقية خارج الكويت، وانهزم العراق، وحوصر دوليا

بقرارات من الأمم المتحدة. وذاق مر الهوان والجوع ثلاثة عشرة عاما. وكانت الضربة القاضية ضد العروبة والعرب بعد ان احتل قطر عربى قطرا عربيا مجاورا وبعد أن حارب العربى العربى. فأين المعركة؟

وانتهى عصر الاستقطاب فى ١٩٩١. وانهار النظام الاشتراكى الشمولى ابتداء من أوروبا الشرقية حتى وصل إلى موسكو ذاتها عاصمة المعسكر الشرقى والاشتراكية الدولية. وتفرد بالعالم قطب واحد، الولايات المتحدة الأمريكية. وبدأت تبحث عن شرعية جديدة للنظام الرأسمالى بعد انتهاء الحرب الباردة. فوجدتها فى العولمة، وقوانين السوق، ونهاية التاريخ، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة. وهى مفاهيم تعبر عن أشكال جديدة للهيمنة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. ومن يخرج على بيت الطاعة فجزاؤه أن يدخل إليه بالقوة سواء بموافقة الأمم المتحدة وبغطاء شرعى منها أو بدونها. فالقوة تصنع الحق، وتفرض شرعية المنتصر. وصدرت أمريكا للوطن العربى جدول أعمال آخر فى بنوده: الإدارة العليا Governance، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، التحول الديموقراطى، ثقافة السلام، تحديث التعليم. وبدأ ضخ الأموال فى المنظمات الأهلية لتحقيق ذلك. ومع ذلك، ظل محدود الأثر، عمل نخبة من المثقفين الليبراليين. لا يجتهدون فى وضع جدول أعمال وطنى بديل مثل الدولة الوطنية المستقلة، المواطنة، تحرير الأرض، العدالة الاجتماعية، التنمية المستقلة، توحيد الأمة، الهوية الثقافية، حشد الجماهير.

وبدأ العرب يحزمون أمرهم للدخول فى عصر العولمة. ووّقع البعض منهم على اتفاقية الجات. وفتح الأسواق للاستيراد، وأسقط حواجزه الجمركية. يستورد أكثر مما يصدر. فأين لهم بقوانين السوق، المنافسة والربح، وبالدول المصنعة، مجموعة الثمانية؟ أين لدول الأطراف بالمنافسة المتكافئة مع دول المركز؟ وبدأ ابتلاع الوطن العربى فى الاقتصاد العالمى، ثرواته ونفطه وأسواقه وخبراته البشرية. وظلت السوق العربية المشتركة حبرا على ورق منذ ١٩٥٤ وحتى الآن. وظلت

مجموعة الثمانية والعشرين من بعض الدول الأفريقية الأسيوية على مستوى الخطابة والشعور. ولم تقم منظمات إقليمية مثل السوق الأوروبية ثم الاتحاد الأوروبى، تقف فى مواجهة السوق الأوحد، سوق العولمة.

وفى هذا الإطار قامت الانتفاضة الثانية، انتفاضة الأقصى بعد زيارة شارون للحرم الشريف فى القدس فى سبتمبر ٢٠٠٠، وتحول الحجر إلى سلاح. واجتاحت إسرائيل الضفة الغربية كلها، مدنها وقراها، حضرها وريفها بعد أن عجزت عن إيقاف الانتفاضة. وصمدت المقاومة، وحققت بطولات فى المخيمات وفى مقدمتها جنين. ومع تحرير جنوب لبنان بفضل حزب الله، وبفضل العمليات الاستشهادية للمقاومة الفلسطينية خاصة سرايا القدس، وطلائع فتح، وحماس، والجهاد، عاد للعرب ثقتهم بالنفس، وقدرتهم على مواصلة النضال من أجل تحرير الأرض، خاصة بعد فشل محاولات التسوية فى أوسلو ومدريد.

ثم وقعت حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، واهتز المجتمع الأمريكى. وطعنت أمريكا فى الصميم. فبعد أن كانت تنتظر العدو من أبعد الآفاق، وتخطط لحرب النجوم، وتصنع الصواريخ العابرة للقارات، جاءتها الضربة من حيث لا تتوقع، وبأسهل الطرق، وبأضخم الخسائر. ثم قام العدوان الأمريكى على أفغانستان لرد الكرامة، وعودة الغرور. وقتل النساء والأطفال باسم القضاء على الإرهاب. وتعاونت قوات الشمال من الأفغان مع الغازى الأمريكى ضد الطالبان.

واستمراراً فى العدوان، وتحت ذريعة نزع أسلحة الدمار الشامل، وإيواء العراق لمنظمات الإرهاب تم العدوان على العراق وتسليم بغداد، ضد الشرعية الدولية، ووسط العجز العربى. أوروبا وروسيا احتجت قبل العدوان. وكلاهما ينتظر عقود الإعمار بعد العدوان. وعجز العرب عن مد يد العون للشقيق العربى، فلديه نظام قمعى يصعب الدفاع عنه. وما ذنب شعب العراق وتاريخه ومتاحفه وجامعاته ومكتباته؟ ونعى البعض النظام العربى ومؤسساته الإقليمية. وتخوف البعض الآخر. فعلى من تدور الدائرة اليوم؟ وجمّل فريق ثالث نظامه القمعى بإجراءات ديموقراطية

شكلية مثل إلغاء محاكم أمن الدولة العليا، وإلغاء الأشغال الشاقة. وطالب البعض بمجالس شورى أقوى تحاسب وتقيل. وماذا ينفع الشكل الديموقراطى والمضمون القمعى؟

ثالثا : حاضر الوطن العربى.

وحاضر الوطن العربى هو حصيلة ماضيه القريب. البعض يتوقع من المتشائمين السيناريو الأسود فى السنوات الخمس القادمة. وفى رأى الأمريكيين هو السيناريو الأفضل فى السنوات العشر القادمة. فقد يتكرر نموذج العراق على إيران حتى يقضى على النموذج الثورى الديموقراطى الإسلامى، ولا يبقى إلا نموذج القمع العربى. والذريعة حاضرة، تطوير إيران للمفاعل النووى فى خورمشهر، والتعاون النووى مع روسيا، وإيواء بعض عناصر تنظيم القاعدة، ونظام القمع الذى يفرضه المحافظون مما يستلزم القضاء على النظام الإصلاحى الذى يقوده الرئيس حتى يتم التشويه المطلق للعدو ومحو كل فضيلة فيه.

ثم يأتى الدور على سوريا حليفة إيران وبغداد. فقد هرب إليها قادة العراق. وهرّبوا إليها أسلحة الدمار الشامل. وساعدت العراق بمناظير الرؤية الليلية. وهى معبر الأسلحة من إيران إلى حزب الله فى جنوب لبنان. ومازال اسمها مدرجا فى قائمة الإرهاب. ترفض كل مشاريع التسوية للصراع العربى الإسرائيلى. ولا تبتعد كثيرا عن نظام القمع فى العراق، وملفات حقوق الإنسان القائمة. تحتل لبنان منذ نهاية الحرب الأهلية. والفساد فى جهاز الدولة. والنظام جمهورى ملكى وراثى.

ثم يأتى الدور بعد ذلك على لبنان من أجل انسحاب قوات حزب الله من الجنوب. فمازالت تهدد إسرائيل. وتستعد لتحرير مزارع شبعا. وتطلق الكاتيوشا على شمال إسرائيل. وترفض كل مشاريع التسوية، ولا ترضى بالمقاومة بديلا. وتمثل نموذجا ناجحا للمقاومة ضد العدوان الخارجى، وللبناء الديموقراطى، والمجتمع المدنى. تزكى روح الوطنية عند اللبنانيين من أجل تجاوز المذهبية

والطائفية. وتقوى الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل ليس فقط عن الأراضى المحتلة بل عن كل فلسطين. وتعادى أمريكا ونظام القطب الواحد. ولا تستسلم للعولمة وقوانين السوق. تمثل دولة داخل الدولة، ونموذجا أهليا عربيا يحتذى به فى المقاومة والبناء.

ثم تدور الدائرة على ليبيا بعد حصار لها دام حوالى خمسة عشر عاما. فهى مازالت أيضا مثل سوريا مدرجة فى قائمة الإرهاب، ومتهمة بتفجير طائرة لوكيربى. وتدعم الإرهاب فى كل مكان، من الفلبين شرقا حتى الأرجنتين غربا. ولا توجد مصيبة تقع على الأرض إلا وكانت ليبيا ضالعة فيها. نظامها أتوقراطى، أطول نظام عربى قارب على خمس وثلاثين عاما. لا يعرف ماذا يعنى تداول السلطة. نظام متقلب المزاج من التطرف الحاد فى القومية العربية ثم الكفر بها إلى تطرف حاد آخر نحو الوحدة الأفريقية، وقد يكفر بها، من تدعيم كامل للقضية الفلسطينية إلى طرد الفلسطينيين خارج ليبيا بعد مدريد وأوسلو وإنشاء الدولة الفلسطينية وتركهم على الحدود بين مصر وليبيا، فى العراء كما فى فيلم "الحدود" لدريد لحام. تعطى الأولوية لأيديولوجيا "الكتاب الأخضر" على مصالح الناس. ترفض الديموقراطية التمثيلية لأن "التمثيل تدجيل". وتفضل الديموقراطية المباشرة عن طريق اللجان الشعبية. وهو باختصار نظام لا يتفق مع مقتضيات العولمة!

ثم يأتى الدور على السعودية، الصديق التقليدى. نظامها يُفرِّخ الإرهاب. فالنقيض يولد النقيض. والتأخر فى التحول الديموقراطى يولد إرهابا مضادا وقمعا بديلا ممثلا فى جماعات العنف والتفجيرات وقتل الأبرياء، أجانب وعرب. هى نموذج العصور الوسطى، السلطة المطلقة للملك، وسيطرة رجال الدين، والتفسير الحرفى للنصوص، وطلب الطاعة المطلقة، وتكفير المخالفين. نظامها مثل نظام الإمامة فى اليمن قبل الثورة اليمنية فى ١٩٦٤. يعمها الجهل باسم الدين. وفتاوى علمائها خارجة من أقبية التاريخ. فمازالت الأرض ثابتة، والشمس تدور حولها. ومازالت الأرض مسطحة لا كروية. هكذا تبدو الأشياء للعيان. وهكذا يفسر القرآن تفسيرا حرفيا. وبالإضافة إلى القمع، يضاف فساد القصور، ومجون الأمراء، وفضائح لندن.

ومصر أيضا مستهدفة. وهى نموذج الحليف، مع السعودية، وربما إسرائيل، للولايات المتحدة الأمريكية. فهى تقوى الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل عن حق العودة بالنسبة للاجئين. هى التى دفعتهم إلى رفض ورقة كلينتون. وتميز بين الإرهاب والمقاومة وفى رأى الأمريكيين أن كل مقاومة إرهاب. مازال السلام بينها وبين إسرائيل سلاما باردا. شعبها يقاوم التطبيع. وإعلامها معاد لإسرائيل. سياح كثير من إسرائيل لمصر، ولا سائح مصرى واحد إلى إسرائيل. ومن تجرأ وفعل فُضح وفُصل من اتحاده أو نقابته. لم تستطع القضاء على جماعات الإرهاب فيها. ومازالت تحاول الحفاظ على الحد الأدنى من كرامة العرب. بها الجامعة العربية، بيت العرب. مازالت تلم الشمل وتحرص على استقلال الدول ووحدة أراضيها. مثقفوها الوطنيون يقاومون العولمة وقوانين السوق، ويقفون بالمرصاد للمخططات الأمريكية فى المنطقة.

وأخيرا يأتى الدور على اليمن والسودان. فمهاجمة المدمرة كول كان من تدبير اليمنيين. ومازالت تتمسك بالقومية العربية. ساندت العراق، ومازال تدعم المقاومة الفلسطينية. حافظت على وحدة التراب الوطنى بالسلاح. وتتمسك بثورة ١٩٦٤ مع أن العهد قد طال عليها. رئيسها معمَر فى اليمن مثل الرئيس معمَر فى ليبيا. يختطف فيها السياح الأجانب. ومازالت فيها روح الثورة، ولم تتخل عن مبادئها بعد.

أما السودان، فبالرغم من محادثات ماشاكوس، ونية إقرار السلام بين الشمال والجنوب بمباركة أمريكية فمازال اسمه مدرجا فى قائمة الإرهاب. وبالرغم من التخلص من أحد رأسى النظام إلا أن معسكرات التدريب للجماعات الإسلامية مازال مستمرا، جمع بين القمع العسكرى والقمع الدينى، بين الجيش وقريش. مؤسسات المجتمع المدنى فيه واهية. وملفات حقوق الإنسان لديه ليست براقة.

وفى غياب الحليف الروسى أو الصينى أو الأسيوى التقليدى الذى وقف بجوار العرب فى الخمسينات والستينات حتى إنشاء الدول الوطنية ببرامجها

الاشتراكية والتنموية، يُخطط للوطن العربى مزيدا من التقسيم والتجزئة والتفتيت إلى فسيفساء طائفى أو مذهبى أو عرقى. وتنتهى قصة الدول الوطنية التى طالما قاومت الاستعمار والصهيونية ووحدت الشعب وجندت الوطن خلف مشروع قومى نهضوى.

يُخطط للوطن العربى الآن أن يكون فسيفساء من الدويلات المذهبية والطائفية والعرقية لتحقيق أهداف الحرب الأهلية فى لبنان على الصعيد العربى كله. فالعراق دويلات ثلاث، شيعة فى الجنوب، وسنية فى الوسط، وكردية فى الشمال. والخليج دويلات شيعية وسنية، إمارات مذهبية جديدة. وعمان إباضية وسنية. واليمن زيدية وشوافع. شمال وجنوب من جديد. والسعودية نجديون وحجازيون. والمغرب العربى، عرب وبربر. والسودان مسلم فى الشمال ومسيحى وثنى فى الجنوب.

ويعم التقسيم بعض الدول الأفريقية ففى تشاد ومالى ونيجريا شمال مسلم وجنوب، أقل أو أكثر ليس كذلك. الشمال يطبق الشريعة الإسلامية ويعنى هذا التطبيق الحدود وليس الحقوق، يخرق الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، الجنوب يرفض والشمال يصر حتى ولو وقع الانفصال بين الشمال والجنوب. فالدين أولى بالحفاظ من الوطن.

وهو نفس المخطط أيضا فى الدول الإسلامية فى آسيا، فى تركيا بين الأكراد والأتراك، وفى إيران بين سنة وشيعة، فرس وأذر. وفى باكستان وأفغانستان اشتون وطاجيك. وقد بدأ الانفصال فى أندونيسيا بتيمور الشرقية وآتشيه فى الطريق. وماليزيا بين ماليين وصينيين وهنود.

وعلى هذا النحو تصبح إسرائيل هى أقوى دولة طائفية عرقية فى المنطقة. وتأخذ شرعية جديدة من الواقع الجغرافى السياسى الثقافى المحلى بدلا من أساطير التأسيس الأولى، أرض المعاد ، وشعب الله المختار. وتصبح إسرائيل، وليست فلسطين، من البحر إلى النهر. والنهر هذه المرة ليس الأردن بل دجلة والفرات. وتتحقق لها نبوءة أرض المعاد، من الفرات إلى النيل، إسرائيل الكبرى التى ليس لها حدود إلا ما تستطيع أن تصل إرادتها وطموحاتها وجيشها وأجيالها إليه.

وتقوم إسرائيل فى المحيط العربى الجديد بدور أداة التحديث للمنطقة بدلا من مصر فى شرق أوسطية جديدة تكون إسرائيل فيه المركز أو فى متوسطية جديدة تكون إسرائيل فيه أيضا القلب. وكما لها نصيب فى مياه دجلة والفرات يكون لها نصيب فى آبار نفطه ونفط الخليج. وتتحول العراق ومدن العرب إلى نماذج من هونج كونج وتايوان وسنغافورة لرأس المال الأمريكى والعقل اليهودى والسواعد والأسواق العربية.

رابعا : مستقبل الوطن العربى.

وهو السيناريو الأفضل الذى يعبر عن نوع من التفاؤل اعتمادا على صمود العرب فى التاريخ. وهو أن العالم العربى سيتجاوز محنه فى الماضى القريب وسيعلو على محنته فى اللحظة الراهنة استعدادا لمرحلة قادمة بدأت تتشكل ملامحها. فقد صحا الشعب العربى بعد غزو العراق وتسليم بغداد. وبدأت تتجمع بوادر وحدة وطنية من أجل انسحاب قوات الغزو بعد تفويت الفرصة على المخطط الأمريكى الصهيونى بتقسيم العراق، بداية لتقسيم المنطقة كلها، ووضع خريطة جديدة للمنطقة بعد خريطة سايكس بيكو الأولى بعد الحرب العالمية الأولى. بل إن بوادر المقاومة المسلحة قد ظهرت أيضا فى العراق بطريقة حرب العصابات التى كثيرا ما تنجح أمام جحافل الغزو كما حدث فى فيتنام فى الستينات وكما يحدث الآن على أرض فلسطين والشيشان وكشمير.

وتلتقى صحوة الشعب العربى مع صحوة الشعوب الإسلامية فى أفغانستان وباكستان وآسيا الوسطى والفلبين وأندونيسيا وماليزيا والهند وإيران وتركيا وأوروبا الشرقية بل والمسلمون فى أوروبا وأمريكا وأفريقيا. ويتم توسيع مفهوم القومية العربية بحيث يضم الجبهات المساندة لها فى إيران وتركيا، فى آسيا وأفريقيا، وكما فعل عبد الناصر فى تصور الدوائر الثلاث، العربية والأفريقية الأسيوية والإسلامية، وكما تصور مالك بن نبى فكرة الأفريقية الأسيوية.

إن العرب فى حاجة إلى حركة تحرر عربية إسلامية ثانية بعد الحركة الأولى فى الخمسينات والستينات. لقد شاخت النظم العربية الآن بعد أن جاوزت نصف القرن. بقى النظام كما هو وربما بنفس أشخاصه فى حين نشأت على الأقل ثلاثة أجيال وراءه. فلم تعد القيادة التاريخية القديمة قادرة على فهم متغيرات العصر الجديدة ومتطلبات أجياله. ومن لا يتقدم يتأخر، ومن لا يخطو خطوة إلى الإمام يتراجع خطوات إلى الوراء. والثعبان الذى لا يغير جلده يتقلص ويموت.

إن العرب فى حاجة إلى نهضة عربية ثانية بعد النهضة العربية الأولى منذ قرنين من الزمان. تبدأ بإعادة بناء الثقافة الوطنية لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية تتجاوز نخبوية رواد النهضة العربية الأولى، وتبنِّى النموذج الغربى لها: الملكية المقيدة بالدستور التى تقوم على التعددية الحزبية والبرلمان والصحافة الحرة والوزارة المسئولة، وتعليم البنات والبنين، ومؤسسات المجتمع المدنى، والمنظمات الأهلية. وهو النموذج الذى تبنته التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة، الإصلاح الدينى الذى أسسه الأفغانى، والتيار الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى فى تونس، والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل فى مصر والشام. فبالرغم من اختلاف البدايات والمنطلقات، الدين والدولة والمجتمع إلا أن النهايات واحدة.

النموذج الجديد يهدف إلى نزع جذور التسلط فى الموروث الثقافى من أجل إرساء قواعد الحرية فى العقل أولا، وفى المجتمع ثانيا. ويتم ذلك بتغيير التصور للكون القديم، والقضاء على التصور الهرمى للعالم الذى يقوم على التراتبية فى القيم، ويجعل العلاقة بين طرفين، علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلف. ويتجاوز النظام المعرفى القديم الذى يقوم فيه العقل بتبرير المعطيات السابقة دون نقدها، وبتنظيرها دون تحليلها، وبقبولها على أنها حق دون بحث عنها. ومن ثم يمكن الانتقال من التبرير إلى النقد، ومن القبول إلى الرفض، ومن الطاعة إلى الاعتراض. ومن السلطة إلى المعارضة.

وبعد إرساء قواعد الحرية فى الضمير تُرسى قواعد التعددية السياسية على شرعية الاختلاف. فالاختلاف والتعدد جوهر الحياة الإنسانية والطبيعية ﴿ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾، والتخلى مطلقا عن حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم فهو ضد روح الأمة، وتعدد الصواب "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم".

ويُعاد بناء المؤسسات الإقليمية العربية كى تصبح مؤسسات شعوب لا دول، ونظماً إقليمية تضم مؤسسات المجتمع المدنى العربى. فقد ساهمت الجامعات والاتحادات فى الوحدة الألمانية. فالوحدة فى التصور والإرادة قبل أن تكون فى المواثيق والنظم.

والبداية من أسفل لا من أعلى، من حياة الناس وليس من مؤتمرات القمة. وقد بدأنا مشاريع الوحدة ومنظماتها قبل السوق الأوروبية المشتركة والاتحاد الأوروبى. يكفى إلغاء تأشيرات الدخول فى الوطن العربى، وإلغاء قوائم الممنوعين من السفر عبر الحدود، وحرية التجارة والتصدير، وإلغاء الحواجز الجمركية، وحرية انتقال المطبوعات، وإلغاء الرسوم على الطلاب العرب للدراسة فى الجامعات العربية، وإقامة شركة طيران عربية واحدة، وشركة نقل برى عربى واحدة، وشركة بواخر لنقل الركاب والبضائع واحدة، وشبكة اتصالات عربية واحدة. فالوحدة تُصنع على الأرض بالفعل ولا تصاغ فى المواثيق بالكلام. وإلا فلماذا يُتهم العرب بأن عبقريتهم صوتية، وبأن حضارتهم حضارة كتاب، كما قال محمود درويش:

واحتمى أبوك بالنصوص

فدخل اللصوص.

إن العالم كله يصحو بعدما رأى من مخاطر العولمة كأحد الأشكال الجديدة للهيمنة. فقامت مظاهرات سياتيل وجنوه ولندن وباريس وبراج ودافوس ضدها دفاعا عن حقوق الشعوب المنهوبة، ودفاعا عن حقوق العمال المهضومة باسم الثورة

الآلية الصناعية الجديدة. وتصحو أوروبا ضد مخاطر الهيمنة الأمريكية الاقتصادية والسياسية والثقافية. والثورة الفرنسية لم تمت بعد. كما تصحو أفريقيا خاصة جنوب أفريقيا كى تناضل من جديد دفاعا عن حقوق الشعوب.

وتصحو آسيا ابتداء من اليابان والصين وروسيا، أكبر تجمع بشرى صناعى. الصناعة اليابانية والسوق الصينية، والمواد الأولية الروسية. وستتجاوز هونج كونج وتايوان النماذج البريطانية الأمريكية القديمة لتصبح جزءا لا يتجزأ من نهضة الصين الحديثة. وستظل النمور الأسيوية قادرة على القيام من كبوتها، والمؤامرات الأمريكية على عملتها. وتنهض ماليزيا وأندونيسيا وسنغافورة وأواسط آسيا بالرغم من القواعد الأمريكية فى قازكستان لحصار الصين وروسيا، والوجود بالقرب من نفط بحر قزوين فى الشمال.

إن قطبا جديدا يتشكل الآن فى الشرق، ابتداء من المنطقة العربية الإسلامية فى أفريقيا وآسيا حتى اليابان والصين فيما يعرف باسم "ريح الشرق". وهو قادر على التشكل كقطب ثان فى مواجهة القطب الأوحد، الولايات المتحدة الأمريكية، لذلك يتم التركيز عليه بالحصار الاقتصادى والعدوان العسكرى، والتآمر على الاستقلال الوطنى. ومستقبل الوطن العربى مرهون بالتحالف مع هذا القطب الصاعد بعيدا عن المفهوم الضيق للقومية العربية الذى ساد إبان القرن العشرين.

إن العولمة لن تبقى. وقد تجهض وهى مازالت فى بدايتها، فالمجتمع الرأسمالى يحتوى على تناقضاته فى داخله بين الشركات المتعددة الجنسيات، والفساد، والركود، والجريمة المنظمة، والعنف الداخلى، ونسق القيم المادى الاستهلاكى. المهم أن يعى العرب قوانين التاريخ لمسارهم ومسار غيرهم، من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل.

الفصل الخامس

حوار الحضارات

- الحوار مع الذات.
- صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟
- الإسلام والعولمة.
- الثقافة بين العولمة والخصوصية.
- الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى.
- الحوار والتعايش الثقافى.

الحوار مع الذات

شروطه ومعوقاته، لغته ومضمونه، هدفه وغايته

أولا: أولوية الحوار مع الذات على الحوار مع الآخر.

كثر الحديث فى الفكر العربى المعاصر عن الذات والآخر، صراع أم حوار؟ وتعنى الذات العرب أو المسلمين. ويعنى الآخر الغرب الأوروبى أو الغرب الأمريكى وليس الشرق الأسيوى خاصة اليابان والصين. لذلك تحول الحوار مع الآخر إلى حوار مع الحضارات. وكثر الحديث عنه بمناسبة مقال هانتنجتون الشهير "صدام الحضارات". وأحيانا يأخذ الحوار مع الآخر طابعا دينيا، فينشأ حوار الأديان، خاصة الحوار الإسلامى المسيحى أكثر من الحوار الإسلامى اليهودى نظرا للتوحيد بين اليهودية والصهيونية، واحتلال الكيان الصهيونى الأرض العربية فى فلسطين وسوريا ولبنان. ولا حوار مع المحتل قبل أن تتحرر الأرض. وقد وجد قديما عند ابن حزم وابن تيمية وغيرهم من المتكلمين.

كما انتشر فى الثقافة العربية المعاصرة الحوارات السياسية مع الآخر وليس مع الذات مثل الحوار العربى الأوروبى. فالعرب هم الأنا وأوروبا هى الآخر، والحوار المتوسطى حول حوض البحر الأبيض المتوسط، فالعرب على ضفته الجنوبية، وأوروبا على ضفته الشمالية. والحوار بين الشمال والجنوب، الشمال أى أوروبا

(*) جامعة فيلادلفيا، ٢٨-٣٠ يوليو ٢٠٠٣، عمان، الأردن.

الأكثر تصنيعا وغنى وتقدما، والجنوب أفريقيا الأقل تصنيعا وتقدما، والأكثر تخلفا وفقرا. والعرب مع الجنوب والمغرب العربى مع مصر فى شمال أفريقيا. وفى أثناء الحرب الباردة كان الحوار بين الشرق والغرب. ولما كانت غالبية المسلمين فى الشرق، وكانت روسيا والصين حليفين لنا فقد توحدنا مع الشرق فى حواره مع الغرب، أوروبا وأمريكا.

غلب الحوار مع الآخر على الحوار مع الذات مع أن الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر، ومعرفة النفس سابقة على معرفة الآخر. والتساهل فى معرفة الذات يؤدى إلى تساهل فى معرفة الآخر. وبالتالى يعز الحوار، ويقع سوء التفاهم. لذلك لم ينجح الحوار مع الآخر حتى الآن لأنه لم يقم على الحوار مع الذات أولا.

وفى الفلسفة يسبق قانون الهوية قانون الاختلاف. الأنا = الأنا تسبق الأنا ≠ الآخر طبقا لمصادرات "نظرية العلم" الشهيرة عند فشته[1]. بل إن تخارج الأنا عن ذاتها إلى الآخر هو أحد مظاهر الاغتراب، أن يتحول الأنا إلى آخر، ويفقد ذاته كليا أو جزئيا فى الآخر.

الحوار من الذات هو نوع من ترتيب البيت من الداخل، وإعادة حساب الأوراق قبل التحول إلى الحوار مع الخارج وصرف الأوراق. خطوة إلى الوراء قبل الخطوة إلى الأمام. وحساب الإمكانيات قبل تحقيقها فى الواقع. والتهيؤ والاستعداد وتجميع القوى قبل المناظرة والتحدى والسجال، وهى أشكال متعددة للصراع.

وقد أصبح "الحوار" أسلوبا فلسفيا وشكلا أدبيا منذ أن دون أفلاطون فلسفته فى شكل "محاورات"، سقراط أستاذه فيها المحاور الرئيسى. واستمر الشكل عند أوغسطين فى "المحاورات الفلسفية" ضد الأكاديميين، من مؤلفات الشباب. واستمر فى العصر الوسيط عند ابيلار فى "محاورات بين يهودى ومسيحى وفيلسوف"، ثم فى العصور الحديثة عند بركلى فى "حوار بين هيلاس وفيلونوس" وآخرون غيرهم.

---

(١) انظر دراستنا: فشته فيلسوف المقاومة، ط١ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، ط٢ الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

ولفظ "الأنا" يعادل لفظ الذات. ولقد ظهر اللفظ على التبادل فى تاريخ الفكر الفلسفى. فلسفة الأنا هى فلسفة الذاتية. إلا أن "الأنا" يحيل إلى الذات الميتافيزيقية الخالصة قبل أن تتجسد فى الذات. والذات تتجلى فى الثقافة والسياسة والأخلاق[1]. ويطلق لفظ الأنا فى مقابل الآخر كما يطلق لفظ الذات فى مقابل الموضوع. ومع ذلك يظل تعبير "الحوار مع الذات" أكثر سلامة فى اللغة العربية من "الحوار مع الأنا". فالذات تاريخية وثقافية وسياسية واجتماعية وأخلاقية فى حين أن الأنا هو الأنا الخالص، لا يتجلى إلا فى ذاته أى فى "أناه".

كما يسهل تحويل الذات إلى صفة فى "الذاتى" وإلى اسم فى "الذاتية" وتعنى فى هذه الحالة Subjectivity. فى حين لا يشتق من الأنا شىء إلا بصعوبة. فالصفة "إِنِّى" والاسم "إِنِّيَّة" أو "أنانة". وهى ألفاظ لم تتعود الأذن على سماعها ولم تتحول بعد إلى مصطلحات فلسفية للاستعمال إلا عند بعض أنصار "القربة" اللغوية. كما أن اللفظ قد يختلط باللفظ العربى "إنّ"، حرف توكيد ونصب أو اللفظ اليونانى εἶναι وهو فعل الكينونة. وقد بدا هذا الغموض فى "كتاب الحَرُوف" للفارابى.

والحوار مع الذات ليس هو حديث النفس Monologue فى مقابل الحوار مع الآخر Dialogue لأن حديث النفس قد يكون مجرد حديث داخلى بصوت أو بدون صوت، الحديث بالصوت مثل التعبير عن النفس والمناجاة فى الاعترافات، وبدون صوت مثل حديث الضمير أو التأملات[2]. الحوار مع الذات هو حوار مع مضمونها الداخلى ومع الآخر الذى هو الوجه الآخر للذات. فكل شعور هو شعور بشىء،

---

(١) فى اللغة الفرنسية، الأنا Le Je، الذات Le Moi. وفى اللغة الإنجليزية لا تستعمل كثيرا The I بل The Self. وفى اللغة الألمانية .Dass Ich ويستعمل لفظ الذات The Subject فى مقابل الموضوع فى اللغات الثلاث.

(٢) وقد ظهرت هذه الأنواع الثلاثة فى تاريخ الفلسفة، الاعترافات مثل "الاعترافات" لأوغسطين و"المنقذ من الضلال" للغزالى. وحديث الضمير عند كانط فى "نقد العقل العملى" وبتلر فى "الضمير الأخلاقى". والتأملات مثل حديث النفس لانسيلم "بروسلوجيون" و"التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت". أنظر "الإيمان باحثا عن العقل" لانسيلم فى "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، ط١ دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، ط٢ دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢، ط٣ الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

والأنا والآخر طرفان للذات، الذات الأنا، والذات الآخر. وهو التشبيه القرآنى بان الآخر يخلق من الذات ﴿سبحان الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾.

وقد شاع لفظ "الحوار" فى التراث الغربى أكثر من شيوعه فى التراث القديم. ويعنى فى الاشتقاق اليونانى، الحديث المزدوج أو الحديث بين طرفين. وهو مكون من لفظين λογος و δια أ أى الكلام "عبر" أو "من خلال" أو "مع" أى الحديث فى الزمان. ولا يشير بالضرورة إلى الآخر αυτρος. استعمله سقراط فى الحوار مع السوفسطائيين، وأفلاطون فى الجدل الصاعد والجدل النازل أى فى العلاقة بين الفكر والواقع، بين المثال والمادة، بين العقل والحس كما هو الحال فى نظرية المثل الشهيرة. كما استعمله أرسطو فى المنطق كأحد أجزاء منطق الظن مع السفسطة أو المغالطات والخطابة والشعر. وظلت هذه الاستعمالات الثلاثة سارية فى العصر الوسيط بمرحلتيه، عصر آباء الكنيسة الأفلاطونى والعصر المدرسى الأرسطى.

ثم استعمله كانط فى "نقد العقل الخالص" بمعنى التناقض الذى لا يمكن حله عقلا مثل خلق العالم وقدمه، خلود النفس وفناؤها، حرية الإنسان وجبريته. ولا توجد براهين على صحة أحد النقيضين وخطأ الآخر. والحل هو طريق الإيمان. ثم تحول عند هيجل إلى منهج عقلى منطقى واجتماعى تاريخى فى آن واحد، يكشف عن التناقضات فى الأشياء قبل حلها فى مركبات بينها، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع. ثم حوله ماركس إلى جدل مادى تاريخى فيما يعرف باسم "المادية الجدلية". ثم عاد الجدل إلى مفهوم الحوار السقراطى فى الفلسفة الوجودية بعد أن تحول الصراع بين النقيضين إلى تناقض لا مركب فيه كما هو الحال عند كيركجارد، وتجليا للاشتباه Ambiguity فى الوجود الإنسانى. لذلك سمى جابريل مارسل فلسفته "السقراطية الجديدة".

واللفظ مذكور صراحة وبطريق مباشر فى القرآن الكريم بمعنى الحوار بين شخصين، مؤمن وغير مؤمن أى بين طرفى نقيض. مرة يبدأ الحوار من غير المؤمن

اعتزازا بالمال والرجال، والإجابة واضحة أن القوة المعنوية أفضل من القوة المادية. ومرة ثانية يبدأ الحوار من المؤمن بالتعجب من كفر غير المؤمن الذى خلقه من تراب. ولو كان غير المؤمن يعرف الخلق من التراب لآمن. فالتعجب هنا دعوة إلى التساؤل حول إجابة بديهية دون حاجة إلى برهان[1]. فالحوار هنا ليس بين متكافئين من حيث المعرفة أو عدم المعرفة بل هو حوار بين من يعرف ومن لا يعرف، بين الصواب والخطأ، بين الحق والباطل. وهو نفس الحوار السقراطى القديم بين سقراط والسوفسطائيين. فسقراط يعرف، والسوفسطائيون يجهلون. سقراط على حق، والسوفسطائيون على باطل. وفى هذه الحالة يكون الحوار أداة لإقناع طرف للطرف الآخر حتى يتحول الخطأ إلى صواب، والباطل إلى حق. فالحوار وسيلة لا غاية. أما الحوار بين المتكافئين فهو ما يورده القرآن فى آية أخرى ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين﴾ دون تحديد لطرف دون آخر يمتلك الهدى أو الضلال. وهو نفس الحوار الذى أقره لسنج فى "ناثان الحكيم" بين الطوائف المسيحية الثلاث[2].

ويكون الحوار بين "الزوجة" والرسول وهى تشتكى زوجها الذى ظاهرها، والله يسمع هذا التحاور لأهميته فى حسن العلاقة بين الزوجين، وضرورة إشباع الرجل للمرأة. فالحوار حق مشروع للمظلوم والمضطهد والمهمش والمستبعد. وفى حالة الخصام يكون الحوار مع طرف ثالث لنصرته.

ثم اشتق من الفعل اسما جمعا "الحواريون" أى الذين يحاورون السيد المسيح، ويلتفون حوله، ويتعلمون منه، ويؤمنون به، وينصرونه. وقد أوحى لهم الله بالإيمان به وبرسالته فاستجابوا للوحى. وقد يعنى الوحى هنا الإلهام والإيحاء

---

(١) ذكر اللفظ ثلاث مرات، مرتان فى الحوار بين المؤمن وغير المؤمن، حوار غير المؤمن ﴿فقال له صاحبه وهو يحاوره، أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا﴾ (١٨ : ٣٤). حوار المؤمن ﴿قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب﴾ (١٨ : ٣٧). والثالثة ﴿قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير﴾ (٥٨ : ١).

(٢) انظر لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

والحث لأن الوحى هو كلام الله المنزل على الرسل فى صيغة كتاب، مثل صحف إبراهيم وموسى والزبور والألواح والقرآن. كما طالب الحواريون من المسيح إنزال مائدة من السماء عليهم طبقا لعادة بنى إسرائيل، الإيمان عن طريق المعجزات، وليس عن طريق البرهان. وقد استجاب الله لدعائهم طلبا للإيمان والتصديق(١).

وقد استعملت اشتقاقات اللفظ مجازا فعلا مثل" يحور" أى يعود أو يرجع فى مقابل يبدأ. وهما طرفا الحركة: البدء والعود، البداية والنهاية(٢). واستعمل اسما فى "حور" لوصف الحور العين أيضا لطرفى الحور، البياض والسواد، العين والجفن أو العينان أو الزوجان(٣).

ثانيا: الأنا التاريخى (المعوقات والشروط).

إن الحوار مع الذات يكشف الأنا التاريخى أى مضمون الذات والتراكم التاريخى الثقافى فيه من الموروث القديم. فهو حوار بين الحاضر والماضى، بين الرغبة فى التحرر والقيد المكبل للحرية. يحاور التاريخ نفسه فى الذات على أنه تواصل فى الزمان، فى ثقافة لم تقطع بين الحاضر والماضى كما يدعى أصحاب "القطيعة المعرفية" أسوة بالغرب الذى قطع فى عصر النهضة بين القديم والجديد نظرا لاستحالة التواصل بين أرسطو وبطليموس والكنيسة من ناحية وبين العقل والعلم والعقد الاجتماعى من ناحية أخرى. وربما كان أحد أسباب إخفاق عصر النهضة العربية الأولى منذ القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين، وإجهاض الحلم القومى الناصرى فى النصف الثانى منه هو غياب الحوار مع الذات،

---

(١) ورد لفظ "الحواريون" خمس مرات، ثلاثة بالرفع واثنان بالنصب بمعنى الإيمان بالمسيح ونصرته ﴿قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا به﴾ (٣ : ٥٢)، ﴿قال الحواريون نحن أنصار الله﴾ (٦١ : ١٤)، ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى قالوا آمنا﴾ (٥ : ١١١) ، ﴿كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله﴾ (٦١ : ١٤). وطلب المعجزة فى ﴿إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء﴾ (٥ : ١١٢).

(٢) آية واحدة، ﴿إنه ظن أن لن يحور. بلى، إن ربه كان به بصيرا﴾ (٨٤ : ١٤).

(٣) أربع آيات، ﴿كذلك وزوجناهم بحور عين﴾ (٤٤ : ٥٤)، ﴿متكئين على سرر مصفوفة، وزوجناهم بحور عين﴾ (٥٢ : ٢٠)، ﴿وحور عين، كأمثال اللؤلؤ المكنون﴾، ﴿حور مقصورات فى الخيام﴾ (٥٥ : ٧٢).

ومعرفة مكونات الأنا التاريخى بل والاصطدام معها خاصة مع ثقافة المعارضة فى الموروث القديم بعد أن تمثلت النخبة الحاكمة ثقافة السلطة.

وأول ما يبرز من الوعى التاريخى هو ثقافة السلطة، الثقافة المهيمنة، ثقافة القمع والتسلط، ثقافة الفرقة الناجية. وهى التى تعطى الشرعية التاريخية والثقافية والسياسية لنظام التسلط والقمع بدعوى ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ أو "من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه". وقد ترسبت ثقافة القمع فى بؤرة الوعى التاريخى حتى أصبحت هى التى تتحكم فى الواقع الاجتماعى والسياسى من خلال أجهزة الإعلام. النظام السياسى يحكم، وثقافة القمع تتحكم.

هى ثقافة "الفرقة الناجية" طبقا للحديث المشهور الذى يشكك فى صحته ابن حزم بناء على تحليل صحة السند وصدق المتن فى آن واحد. فهو معارض لروح الإسلام "كلكم راد وكلكم مردود عليه"، "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم"، "للمخطئ أجر وللمصيب أجران". فلا أحد بمفرده يمتلك الحقيقة المطلقة. وشرعية الاختلاف واجبة بالشرع. وهى قائمة على الاختلاف فى الطبيعة، الليل والنهار، والنور والظلمة، والسماء والأرض، وفى الطبيعة الإنسانية، الألسنة والألوان، المناهج والشرائع، العادات والتقاليد ...الخ.

وتتجلى ثقافة القمع فى التصور الهرمى للعالم والتراتبية الكونية، وتصور العلاقات بين الأطراف على أنها علاقات رأسية بين الأعلى والأدنى، وليست علاقات أفقية بين الخلف والأمام. فى العلاقة الرأسية لا ينشأ حوار بين الأطراف بل سيد ومسود، حاكم ومحكوم، آمر ومأمور، عالم وجاهل. فى حين أنه فى العلاقة الأفقية ينشا حوار بين طرفين متكافئين(١).

---

(١) انظر: حق الاختلاف، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨.

وأيضا: طه عبد الرحمن: الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى، المركز الثقافى العربى، بيروت ٢٠٠٢.

على أومليل: فى شرعية الاختلاف، طـ١ المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١.

كما تتولد آليات التبرير لثقافة القمع من تصور وظيفة العقل على أنها تبرير للمعطيات السابقة، الحقيقة المطلقة التى يتم التسليم بها دون نقاش أو برهان أو حتى إقناع، بل يتم ذلك بفعل الطاعة المطلقة والتصديق الخالص، بعمل الإرادة وليس بتحليل العقل. ولا فرق فى المعطى المسبق أن يأتى رسالة للتبليغ أو وحيا إلهاما أو صوتا من وراء حجاب.

تتولد الأخلاق أيضا من ثقافة السلطة، سلطة الحاكم ، "لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع". و"الإنسان فى التفكير والرب فى التدبير" إلى آخر ما تزخر به أمثالنا العامية والأقوال المأثورة. كما تتولد فى التصوف أنساق من القيم السلبية مثل الرضا والصبر والتوكل والورع والخوف والخشية. وهذا ما فعله الغزالى تأييدا لسلطة نظام الملك فى بغداد. أعطى للسلطان أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" وكما يقول "وهذا ما أعاننى السلطان عليه". وأعطى الناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين". فلا فرق بين صفات الله وصفات السلطان. كلاهما عالم قادر حى، سميع بصير متكلم مريد. كما أعطى حاكم بغداد السابق أسماء تسعا وتسعين تشبها بأسماء الله الحسنى. وقد تصور الفلاسفة أيضا رئيس "المدينة الفاضلة" كامل الأوصاف. وكما قال الفارابى: سواء قلت الله أو الملك أو الإمام أو النبى أو الفيلسوف فإننى أعنى نفس الشيء.

ويتولد من ثقافة السلطة ذات الطرف الواحد خطاب للناس يقوم على الازدواجية أو الهمس أو اللامبالاة. الخطاب المزدوج مؤيد للسلطة فى الظاهر، ومعارض لها فى الباطن. فأصبح المواطن فى حديثه يقول م لا يعتقد، ويعتقد ما لا يقول. وهى سمة النفاق، فيغيب الحوار لغياب طرفى الحوار، ووجود طرف يحاور نفسه. والبعض يدير ظهره تماما للسلطة ويأخذ منها موقفا سلبيا ومن ثم لا تجد السلطة من تحاوره بعد أن غاب الطرف الآخر المحاور. وفريق ثالث يهاجر البلاد، ويهش على غنمه، ويرعى مصالحه، ويحن للوطن والعودة إليها سائحا لا مواطنا.

ومن ثم يكون السؤال: هل يمكن إعادة بناء الموروث الثقافى وتحويله من

ثقافة السلطة إلى ثقافة المعارضة بعد أن تم تشويهها فى أذهان العامة أو تهميشها حتى توارت إلى هامش الشعور أو ترسبت فى اللاشعور أو استبعادها كلية وتكفيرها وإزاحتها حتى تظل الهيمنة الأبدية لثقافة السلطان؟

هناك ثلاثة أنواع من ثقافة المعارضة ترسبت فى وعينا التاريخى من خلال الموروث الثقافى. المعارضة المسلحة فى الخارج التى تنقض على المدن من الأطراف والى قلب الأسواق لتقتل وتدمر وتخرب بعد أن كفرت الحاكم لظلمه، والمحكوم لقبوله الظلم. وهى معارضة الخوارج. وتتهم جماعات العنف المسلح الآن بأنهم خوارج العصر. وسرعان ما يتم القبض عليهم ومحاكمتهم وإدانتهم بالخروج على النظام ومقاومة رجال الأمن بالقوة المسلحة. وهو ليس حوارا بين طرفين بل صراع قوى بين حاكم ومحكوم، وقاتل ومقتول، وجلاد وضحية. والثانى المعارضة السرية تحت الأرض انتظارا للفرصة عندما تحين للانقلاب على الحكم فتمتلئ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وهو أيضا سلوك بعض الجماعات الإسلامية الجهادية والأحزاب الشيوعية العربية وجميع التنظيمات السرية. ولأن عيون الدولة فى كل مكان سرعان ما يتم اكتشاف هذه الخلايا السرية ومحاكمتها واتهامها بتدبير انقلاب على النظام وإدانتها إن لم يكن بالإعدام شنقا فبالأشغال المؤبدة. والثالث المعارضة العلنية بالفكر، الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان. وهى معارضة المعتزلة ضد الدولة الأموية وإفرازاتها لثقافة السلطة مثل عقيدة الجبرية. وهى المعارضة الشرعية التى يحتاجها العرب المعاصرون حتى ينشأ حوار بين الحاكم والمحكوم، وبين الخصوم السياسيين من المحكومين، تنافسا على السلطة أو صراعا عليها.

إن شرط الحوار هو التعددية فى الرأى، وتجاوز منطق الخطأ والصواب، والحق والباطل، وجدل الكل ولا شىء، والتعصب والحنق والغضب، واتهامات التكفير فى الله، والتخوين فى الوطن. فالكل مؤمن بإله واحد، والكل أبناء وطن واحد. لا يوجد زعيم أوحد، رئيس مدى الحياة، مخلص ومنقذ بل هناك تعددية سياسية، وتداول للسلطة، والاحتكام للناس أيهما أقدر على تحقيق مصالحهم.

ثالثا: الأنا السياسى (اللغة والمضمون).

وعندما ما يتم الحوار مع الذات التاريخى لاكتشاف الموروث الثقافى القديم يكون الحوار آنذاك مع الماضى القابع فى الحاضر، وفى الوعى التاريخى أساس الوعى السياسى، ينشأ الحوار بين الأنا السياسى والواقع السياسى أى بين الذات الحالية والحاضر السياسى. ولما كانت السياسة ثقافة، وكانت الأحزاب السياسية فى البلاد تيارات ثقافية فإن الأنا السياسى يجد نفسه فى مواجهة حوار بين تيارات فكرية وسياسة أربعة: التيار الإسلامى، والتيار القومى، والتيار الليبرالى، والتيار الماركسى. وهى التيارات السياسية الرئيسية فى الشارع العربى. لا تتساوى جميعها فى الشرعية. ففى بعض الأقطار يحذر التيار الإسلامى مثل مصر وليبيا وتونس والجزائر وسوريا والسعودية وعمان والإمارات لأنه يمثل تحديا بل وخطورة للنظم السياسية القائمة فى هذه البلدان. وفى معظم الأقطار يحظر أيضا إقامة أحزاب ماركسية باستثناء الأردن ولبنان والمغرب والعراق. أما الليبراليون والقوميون فهم حاضرون فى معظم البلدان العربية، الليبرالية التى حكمت فى النصف الأول من القرن العشرين، والقومية التى حكمت فى النصف الثانى منه.

وبعد هزيمة ١٩٦٧ بدأت محاولة النقد الذاتى لكل تيار. فالكل مسئول عن الهزيمة لا فرق بين سلطة ومعارضة. نقد التيار القومى نفسه لأنه كان فى الحكم وهو المسئول المباشر عن الهزيمة. ونقد الماركسيون أنفسهم. ونقد التيار الإسلامى نفسه داخل السجون وخارجها، فما جدوى العنف والوطن محتل؟ وما الصلة بين العدو فى الخارج والعدو فى الداخل، بين المحتل للأرض فى الخارج والمغتصب للسلطة فى الداخل وكما صوره نجيب محفوظ فى رواية "الكرنك"؟ كما بدأ بعض الماركسيين ينقدون أنفسهم بعد انهيار الأنظمة الشيوعية فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى ذاته فى ١٩٩١. ولم يبق إلا الليبراليون الذين لم ينقدوا أنفسهم لأنه أهل النقد الفكرى ولأنهم ضحايا الثورة والذين استبعدوا منها باسم القومية والاشتراكية. والكل يحن إلى الليبرالية القديمة ويتوق إلى عودتها حتى تعود الحرية الفكرية للناس، والديموقراطية السياسية لأنظمة الحكم.

وقامت عدة محاولات للحوار بين التيارات والقوى السياسية المختلفة. فنشأ حوار بين الإسلاميين والقوميين. وهم قوتا المعارضة الرئيسية فى الشارع العربى بعد انقلاب الثورة العربية على نفسها وتحويلها إلى ثورة مضادة. وتم تأسيس المؤتمر القومى الإسلامى لهذا الغرض. ومازال الحوار القومى الليبرالى، والقومى الماركسى، والإسلامى الماركسى، والإسلامى الليبرالى لم يتم بعد. فمازالت الخصومة شديدة بين طرفى الحوار كما هو الحال فى الصراع الدائر فى الجزائر بين الدولة التى تمثل العلمانية والحركات الأصولية التى تمثل الإسلام لدرجة نشوب حرب أهلية بين الأخوة الأعداء على مدى عشر سنوات وكلفت مائة ألف شهيد.

وقامت عدة محاولات نظرية خالصة فى الفكر العربى المعاصر لا تقوم على السجال القديم بين "لماذا أنا ملحد؟" و"لماذا أنا مؤمن؟" بل على التقابل بين وجهات النظر دون خطأ وصواب مثل "حوار المشرق والمغرب" وسلسلة "حوارات القرن العشرين"(١).

ويعز الحوار بين فرقاء النضال والأخوة الأعداء ربما لخلاف فى اللغة، الألفاظ والمصطلحات، فى حين أن الدلالة والمعانى والمقاصد واحدة. يقول الإسلامى مستشهدا بحديث الرسول "أعطوا العامل أجره قبل أن يجف عرقه"، "خيركم من أكل من عمل يده"، ويستشهد بعديد من النصوص عن قيمة العمل وهو أساس تحريم الربا لأنه كسب بلا عمل، والمال لا يولد المال، والأخ العامل أقرب إلى الله من الأخ العابد. كما يتحدث عن ضرورة غرز الأرض واخضرارها مستشهدا بقول الرسول أيضا بضرورة غرس الفسيلة لو كانت بيد إنسان يحتضر. وهو ما يقوله الماركسى دفاعا عن طبقة العمال والفلاحين ضد أصحاب رؤوس الأموال والإقطاعيين. وهو ما يقوله الاشتراكى القومى أيضا من أن العمل قيمة،

---

(١) محمد عابد الجابرى، حسن حنفى: حوار المشرق والمغرب، ط١ الدار البيضاء، طوبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، ط٢ مدبولى، القاهرة ١٩٩١، ط٣ المؤسسة العربية للدراسات والنشر. عمان، الأردن ١٩٩٥. وسلسلة "حوارات القرن العشرين" تصدر من دار فكر، دمشق، بيروت.

والعمل عبادة، والعمل حياة، ضمن شعارات الناصرية، وسن قوانين حماية العمال، وإصدار قرارات الإصلاح الزراعى، وتمليك الفلاحين.

وما الفرق بين ما تؤكده الليبرالية من قيم للحرية والديموقراطية وبين شهادة لا إله إلا الله عند الإسلامى. فالشهادة إعلان صريح برفض العبودية لكل طاغوت على الأرض، المال والجاه والسلطة والشهرة والمنصب وملاذ الدنيا، أى المال والبنون حتى يتحرر الإنسان منها ويصبح حرا أمام الواحد القهار وبين إعلان الحرية عند الليبرالى؟ وما الفرق بين الشورى عند الإسلامى ﴿وشاورهم فى الأمر﴾، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، وفى الحديث "لا خاب من استشار"، وبين مظاهر الديموقراطية عند الليبرالى، وكلاهما ضد التفرد بالرأى والاستئثار بالسلطة؟ والإمامة عند الإسلامى "عقد وبيعة واختيار" وهو مضمون "العقد الاجتماعى" عند الليبرالى.

وما الفرق بين حقوق الإنسان عند الليبرالى، حق الحياة، وحق التفكير، وحق العبادة، وحق العمل، وحق الانتقال بين مقاصد الشريعة الخمسة التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء، الدفاع عن الحياة والعقل والمعيار (الدين)، والكرامة الوطنية وحقوق الإنسان (العرض)، والثروات الوطنية وحقوق الشعوب (المال)؟ ولا فرق بين الأمة العربية عند القومى والأمة الإسلامية عند الإسلامى إلا فى رقعة الاتساع. والإسلام ثقافة العرب عند القوميين، والعرب ركيزة الفتوحات عند الإسلاميين. وإذا قال الماركسى بالصراع فإن الإسلامى يقول بالتدافع. وإذا نقدت الماركسية تسلط رأس المال يقرأ الإسلامى ﴿كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم﴾. وإذا نادى الماركسى بالعدالة الاجتماعية فإن الإسلامى يقرأ ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم﴾. كما تنهار المجتمعات لديه بترف الأغنياء وحرمان الفقراء ﴿وبئر معطلة وقصر مشيد﴾. والله يعطى الشبع من الجوع، والأمان من الخوف ﴿فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾[1].

---

(١) انظر: "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١"، جـ٨ اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ونشرت منه أجزاء بعنوان "دعوة للحوار" فى مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣.

يغيب الحوار إذن بسبب اللغة وعدم التفرقة بين اللفظ والمعنى والشىء. فقد يدل لفظان على معنى واحد أو يشيران إلى شىء واحد. وهنا تأتى أهمية فروع علوم اللسانيات الحديثة، السمانطيقا، والسيميوطيقا، والهرمنطيقا، والأسلوبية، وعلوم النص بوجه عام. كما تبدو أهمية استعمال اللغة الإنسانية المفتوحة وليست لغة العقائد المغلقة بحيث يتم الحوار على مستوى العقل الخالص والبحث الحر دون التعصب لعقيدة أو اختيار مسبق لمذهب.

ويصعب الحوار أيضا داخل الاتجاهات المختلفة لكل تيار، بين المحافظين والإصلاحيين فى التيار الاسلامى، وبين القوميين المنغلقين والقوميين المنفتحين فى التيار القومى، وبين الماركسيين الحرفيين والماركسيين الليبراليين فى التيار الماركسى، وبين الليبراليين الانفتاحيين العولميين الأمريكيين والليبراليين الوطنيين. بل إن كل جناح يستبعد الجناح الآخر باعتباره خصما. ولما كان الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر فإن الحوار داخل أجنحة كل تيار سابق على الحوار بين التيارات الأربعة الرئيسية.

وقد يكون الخلاف فى المنهج والرؤية. فالجناح المحافظ يدافع عن القديم والتراث والأصول الأولى الثابتة بينما يدافع الجناح الإصلاحى عن الجديد والعصر ومصالح الناس المتغيرة. يستعمل المحافظون طرق الاستنباط، استنباط مصالح الناس من النصوص ثم تطبيقها على الجزئيات، فى حين يستعمل الإصلاحيون طرق الاستقراء، استقراء مصالح الناس الجزئية لمعرفة الأصول الكلية مثل "المصلحة أساس التشريع". ينصب الاتجاه المحافظ نفسه مدافعا عن الله أو الزعيم أو القادة التاريخيين أو المؤسسين الأوائل ويجعل نفسه شارحا لهم مدافعا عن حقوقهم فى حين يقوم الاتجاه الإصلاحى بالدفاع عن الإنسان والمجتمع وتجدد الأجيال، "هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم لا نقتدى بهم". يتمسك الاتجاه المحافظ بالثوابت فهى الأبقى والأخلد والأصح فى حين يسعى الاتجاه الإصلاحى إلى إبراز المتغيرات الأهم والتى تمثل التحدى للفكر وتتطلب الاجتهاد. يغرق المحافظون فى النظريات

والعقائد والإلهيات والغيبيات والسمعيات وهو ما لا يرى فيه الإصلاحيون نفعا كبيرا فيتجهون نحو العمليات والمعاملات والإنسانيات والحسيات وأمور الدنيا. يعشق المحافظون الكليات والمبادئ العامة وكأن المعركة هناك خارج العالم فى حين يحلل الإصلاحيون الجزئيات والمواضع الخاصة. فالمعركة هنا فى هذا العالم. وقضاء مصالح العالم خير من النقاش حول الغيبيات. وتغيير الواقع قيد أنملة أفضل من استدعاء عظائم النظريات وكبريات المبادئ. ولا يرضى المحافظون إلا بالكل أو لا شىء فى حين يسعى الإصلاحيون إلى تحقيق مصالح الناس تدريجيا وعلى فترات دون تكفير أو إدانة لأحد. يطالب المحافظ الناس بواجباتهم دون حقوقهم فى حين يعطى الإصلاحى للناس حقوقهم قبل أن يطالبهم بواجباتهم. فلا حقوق بلا واجبات، ولا واجبات بلا حقوق. يحنق المحافظ ويغضب ويتضجر عندما يتصور أن الإصلاحى ينكر بديهياته ويؤثر الدنيا على الآخرة فى حين أن الإصلاحى أكثر تسامحا وتفهما لمن يبيع الدنيا ويشترى الآخرة. ويحزن أنه يعيش فى عصر اشترى فيه الآخر الدنيا بعد أن باعها المسلمون، وباع الآخرة التى اشتراها المسلمون.

رابعا : الأنا الأخلاقى (الهدف والغاية).

إذا استطاع الحوار مع الذات اكتشاف الأنا التاريخى أى الموروث الثقافى القديم المتراكم فى أعماقه، من أجل إعادة بنائه لكى يكون دافعا على التقدم وليس معوقا له، وباعثا على التحرر وليس قيدا عايه، ثم أكتشاف الأنا السياسى من أجل الدخول فى حوار مع التيارات السياسية والفكرية الأربعة الموجودة غى الواقع السياسى فى اللحظة الراهنة، الإسلامى والقومى والليبرالى والماركسى فإنها تتوجه بعد ذلك لاكتشاف قدراتها وإمكانياتها على الفعل، والتحول من النظر إلى العمل، ومن الحوار إلى الفعل، ومن الفهم إلى الحركة. الأنا التاريخى يمثل الماضى الحاضر فيها. والأنا السياسى يمثل الحاضر الماضى أمامها. والأنا الأخلاقى يمثل إمكانياتها النظرية والعملية، القولية والوجدانية بالنسبة إلى مستقبل تحركها فى العالم. وتعنى

الأخلاق هنا العمل والسلوك والعادات بالمعنى الاجتماعى عند ابن خلدون وكومت وليس بالمعنى المعيارى عند مسكويه وكانط.

والأنا الأخلاقى له داخل وخارج. يتمثل الداخل فى الفكر والوجدان، والخارج فى القول والعمل. طاقاته الداخلية، التفكير والشعور وحركته الخارجية، من خلال الإعلان والممارسة. الأنا المفكر مهمته التحليل والنظر والفهم والمعرفة. والأنا الوجدانى مهمته تحويل الفكر إلى تجربة معاشة وإلى خبرة حياتية. والأنا القولى يعلن بالكلام الحقائق، ويكشف عن الموضوعات. فاللغة عالم من الإشارات والدلالات والإيحاءات والإيماءات لإيصال المعانى إلى الآخرين من أجل التوجه المشترك فى العالم. وأخيرا الأنا العملى يحقق الداخل، الفكر والوجدان فى الخارج فى العمل بعد القول، وفى الشهادة بعد التشهد.

الهدف النهائى هو مطابقة الداخل مع نفسه أى مطابقة الفكر والوجدان حتى لا يصبح الفكر مجردا، مجرد معلومات دون علم، ونقل دون إبداع. ومطابقة الوجدان مع الفكر حتى لا يصبح الوجدان عاطفة هوجاء وانفعالا فارغا. ثم تأتى مطابقة الخارج لنفسه القول والفعل. فالقول بلا فعل كلام مجانى، صراخ فى الهواء، فرقعة بلا تصويب. لذلك اتهم العرب بأنهم ظاهرة صوتية، يحسنون الكلام، بضاعتهم القول، يصدرون البيانات كالإعلانات التجارية دون ضمان للشراء والقبض على الأشياء. وهى سمة نقدها القرآن ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾، وكذلك نداء ﴿وقل اعملوا﴾، والبداية بالذات ﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل﴾.

ومطابقة الداخل، الفكر والوجدان، مع الخارج، القول والعمل هى أعلى درجة من تجليات الذات. فالخارج دون الداخل يؤدى إلى النفاق وهى سمة للأعراب ﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا﴾، وأيضا ﴿وممن حولكم من الأعراب منافقون﴾. القول بلا تصديق داخلى أيضا خصلة من النفاق ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولم يدخل الإيمان إلى قلوبكم﴾. والقول بلا تصديق داخلى وفعل

خارجى هو تخلف. لذلك نقد القرآن المتخلفين عن القتال بالأعذار ﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلينا فاستغفر لنا﴾، وأيضا ﴿وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم﴾. ويدين القرآن هذا التخلف ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله﴾. الجهاد إذن ومقاومة العدو والاستشهاد أعلى درجة من درجات الصدق والتوحيد بين الداخل والخارج، ضد التخلف والنكوص والتراجع ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون﴾. وهو معنى التوحيد العملى[(١)].

إن الحوار مع الذات يكتشف حدود الأنا العربى بالنسبة إلى وحدة الشخصية العربية والتردد بين الصمت والصراخ، والتباين بين القول والفعل، والخلف بين القول والتصديق كما هو الحال فى الفكر التبريرى لنظم الحكم، والفصم بين الوجدان والفكر مما يؤدى إلى الوقوع فى تعصب البعض باسم الوجدان أو نخبوية البعض الآخر باسم الفكر. والفعل دون تصديق يحول الفاعل إلى موظف أو عامل لا يصدّق بما يفعل بل ينفذ الأوامر. والفعل بلا عقل قد يوقع فى العنف وقتل الأبرياء. إن نقد الذات العربى ضرورة ليس بمعنى جلد الذات بل لبيان حدودها أى إمكانياتها بالمعنى الكانطى. وهو ما حاوله علال الفاسى من قبل فى "النقد الذاتى"[(٢)].

ليس الحوار مع الذات حالة تفاوضية كى نصل فيه إلى حلول وسطى بين طرفين متعارضين فهذا هو الحوار مع الآخر السياسى "الدبلوماسى"، الآخر النقيض ولكنه حالة لإثراء الذات برصيدها التاريخى ورؤيتها للواقع وقدرتها على وضع التعددية السياسية كأطر نظرية لبرنامج عمل وطنى موحد، تعددية فى النظر

---

(١) انظر: "من العقيدة إلى الثورة "، جـ٥ الإيمان والعمل والإمامة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٥-١٦١، وأيضا: "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة"، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١١١-١٢٧.

(٢) انظر: نقد "النقد الذاتى"، قراءة مصرية لعلال الفاسى فى ذكراه العشرين، هموم الفكر والوطن، جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٣٠١-٣٢٤.

ووحدة فى العمل. فالحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد كما قال قدامى الفقهاء.

إن الغاية القصوى للحوار مع الذات هو فك حصار الزمن عن الذات العربية. الأول حصار الماضى بتقليده والعودة إليه، ورد الحاضر إلى الماضى والسير ضد عجلة الزمن ومسار التاريخ. ومن ثم لزم إعادة بناء علومه التى مازالت حية فى وجدان الناس طبقا لتحديات العصر، واعتمادا على الثقافة الشعبية، وتحليل الأمثال العامية لإعادة توظيفها لصالح التحرر من قيد الماضى والانعتاق من سجنه.

والثانى حصار المستقبل والانبهار بنموذجه الغربى وكأنه النموذج الأوحد للتحديث فى حين تتعدد النماذج فى الشرق فى تاريخنا القومى وفى وعينا الثقافى. فإذا اختار الغرب نموذج القطيعة بين الماضى والحاضر، وبين التراث والحداثة فإن الشرق قد فضل نموذج التجاور والتناغم والانسجام وتقسيم العمل بينهما، التراث للفضاء الداخلى والحياة الخاصة، والحداثة للفضاء الخارجى والحياة العامة، دون صراع بين العالمين أو خلط بينهما. وفى تاريخنا الثقافى اخترنا نموذج التغيير من خلال التواصل، تجديد القديم، وتأصيل الجديد. فالمسيحية قراءة روحية أخلاقية لليهودية. والإسلام جمع بين ألواح موسى وإنجيل عيسى، بين الشريعة والمحبة، بين الناموس والعفو "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". والإسلام هو هذا الاختيار الحر بين الشريعة والحقيقة، بين القانون والمغفرة، بين شعائر الأطراف وشريعة القلب ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾. وبدلا من الانبهار بالنموذج الغربى، يتحول هذا النموذج إلى موضوع للدراسة وليس للتقليد أو الرفض أو الانتقاء، بحيث يصبح الغرب ليس مصدرا للعلم بل موضوعا للعلم.

والثالث حصار الحاضر الذى يصعب تشخيصه ومعرفة فى أى عصر من التاريخ نحن نعيش بحيث لا تقوم الأجيال الحاضرة بدور سبق أن قامت به الأجيال الماضية فتقع فى السلفية أو تقوم بدور قادم تقوم به الأجيال القادمة فتقع فى

العلمانية. بل أن تقوم بدورها وهو الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن الإصلاح الدينى إلى النهضة الشاملة. وتعى تحديات الحاضر وتقبلها دون الهروب منها تحت الأرض فى التنظيمات السرية أو بعيدا عن الأرض فى الهجرة خارج الأوطان أو تبرير نظم الحكم القائمة بغية تحقيق مصالح شخصية باسم الخدمة العامة أو الانقباض والحسرة والعزلة، ونعى الزمن الردئ.

إن الغاية القصوى من الحوار مع الذات هو النظر فى الآفاق وفى النفس ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾، البداية بالعصر، والنهاية بالنفس. أولا الرؤية الخارجية وثانيا الرؤية الداخلية ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسهم أفلا يبصرون﴾. فالعالم جزء من الذات، والذات وجود فى العالم. والحوار مع الذات هو الحوار مع عالمها أيضا. ليست الذات قوقعة أو محارة بل هى مجداف يصارع الأمواج أو ربان يبخر عباب الماء للوصول إلى منتهاه.

صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟

نماذج متبادلة

أولا: ملاحظات أولية.

إن الحديث عن حوار الحضارات وموقف الثقافة العربية فيه يتطلب أولا عدة ملاحظات أولية للمفاهيم وسياقاتها التاريخية. فمن الملاحظ أنه فى العقد الأخير بعد انهيار المعسكر الشرقى فى ١٩٩١ إن تسارع الغرب الذى أخذته العزة بالنصر، والثقة بالرأسمالية فى إبداع مفاهيم جديدة شغل بها العالم، وانشغل بها المثقفون العرب وغيرهم من الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية يهمشون ويكتبون الحواشى والتخريجات وهم ما زالوا قريبى عهد بعصر الشروح والملخصات أيام الخلافة العثمانية. ولما كان معدل إفراز المفاهيم والتصورات والمصطلحات فى المركز أسرع من تهشيمها وشرحها والتعليق عليها وتفسيرها فى المحيط لم تعد هناك فرصة لشعوب المحيط لإبداع مفاهيمها وتصوراتها الخاصة التى تعبر عن رؤيتها للعالم، وتظل تلهث وراء فهم ما يعطى كطعم لها. وهى فرحة بأنها على مستوى العصر، تدخل فى عصر الحداثة، وتفكر فيما يفكر فيه الغرب فيقل

(*) محاضرة ألقيت بمناسبة معرض الكتاب العربى الخامس عشر فى مكتبة الأسد الوطنية، دمشق ١٩٩٩/٩/١٩، وقد ألقيت ارتجالا باللغة الإنجليزية دون نص مكتوب فى المركز الثقافى السوفيتى بكاتماندو، نيبال فى ١٩٩٨/٢/٢٦.

انظر أيضا دراستنا بالإنجليزية:

"Cultures, in Conflict or Dialogue?", Islam in the Modern World, Vol.2, Anglo-Egyptian Bookshop. Cairo 1995, p.493-499.

الإحساس بالدونية أمامه، عصره صورها، وتفكيره تفكيرها، وهمومه همومها، وألفاظه ألفاظها، ودون أن تدرى أن متونه شروحها، وأن إبداعه استهلاكها. وأن الإحساس بمركب العظمة والتفوق لديه يزيد.

ومن هذه المفاهيم "صراع الحضارات"، "حوار الثقافات"، "نهاية التاريخ"، "العولمة"، الحكم" Governance، "المجتمع المدنى"، حقوق الإنسان"، "حقوق المرأة"، "الخصخصة"... الخ. وكلها مفاهيم موجهة، غير بريئة فى ظاهرها الفكر وفى باطنها السياسة، فى ظاهرها الرحمة وفى باطنها العذاب. "صراع الحضارات" المقصود منه أن الصراع بين المعسكرات وبين الأيديولوجيات والنظم السياسية، الاشتراكية والرأسمالية، الشرق الغرب، الشمال والجنوب، الأغنياء والفقراء، المركز والمحيط، الاستعمار الجديد وحركات التحرر الجديدة قد انتهى لصالح طرف واحد هو الطرف الأول، فقد كان الطرف الأقوى. وعلى الطرف الثانى أن يعترف بالهزيمة. الصراع الآن لم يعد بين نظم سياسية وقوى اقتصادية بل صراع حضارات. والمتفوق فى السياسة والاقتصاد يكون بالضرورة متفوقا فى الحضارة لأنها هى التى جعلته متفوقا وحتى يتم زعزعة ثقة شعوب الأطراف فى ثقافتها ونزعها عن حضارتها. ومن يخسر فى الواقع يخسر فى الذهن. ومن ينهزم فى الحاضر ينهزم فى الماضى.

وربما يكون المقصود هو اشغال شعوب الأطراف بشئ عزيز عليها، متمسكة به، ترى فيه سبب بقائها فى التاريخ واستقلالها وهويتها وهو الحضارة، وبيان أن هذا الشئ العزيز فى خطر يتهدده صراع حتى تتمسك به الشعوب وتشغل نفسها بالدفاع عن هويتها حتى تشيح بوجهها عن الصراع الحقيقى وهو الصراع الاقتصادى فى عصر العولمة، واقتصاديات السوق، والشركات المتعددة الجنسيات. وكأن العالم قد انقسم قسمين، للمركز الاقتصاد وللأطراف الحضارة.

وربما يكون القصد حقيقيا، وهو إعلان ما كان الغرب يخفيه دائما، العنصرية والمركزية الحضارية كدافع دفين. فلم يكن دافع الاستعمار اقتصاديا سياسيا فقط بل قام أيضا على النظريات العنصرية فى القرن الماضى التى كانت تقوم على التفرقة بين الأبيض والأسود، بين السامى والارى، بين المتحضر والمتوحش، بين الحضر والبدو.

وقد تنبأ هنتنجتون بمستقبل يتحد فيه الإسلام بالبوذية فى الشرق فى مواجهة المسيحية واليهودية فى الغرب. قد يكون الهدف هو إبعاد المسلمين عن الأخذ بأسباب القوة فى الغرب، وزيادة ثقافتهم ثقافة، وإيمانهم إيمانا، وروحانيتهم روحانية بعيدا عن حضارة العقل والعلم والعالم.

ويقال نفس الشئ على باقى المفاهيم مثل "حوار الحضارات". فالمقصود منه فى الغرب أن يخف التوتر بين الشعوب فى حوار على مستوى الثقافة بعيدا عن السياسة ومشاكلها والاقتصاد وهمومه. الثقافة توحد الشعوب والاقتصاد يفرقها. فبدلا من كل أشكال الصراع بين من يملكون ومن لا يملكون، بين الأغنياء والفقراء، بين المستغلين والمستغلين، بين القاهرين والمقهورين، بين المركز والمحيط يمكن عقد حوار بين الطرفين تآلفا ومحبة وإخاء كما هو الحال فى "حوار الأديان".

أما "نهاية التاريخ" فتعنى إيقاف الزمان، واكتمال التاريخ، وتحقق النبوة. فالرأسمالية المنتصرة بعد هزيمة "الاشتراكية" فى ١٩٩١ هى خاتم النبوة، ونهاية المطاف. فعلى كل الأنظمة التكيف معها وتبنيها. وهى قادرة على تجديد نفسها، وتغيير أشكالها حتى لا تتحجر وتنهار كما حدث للاشتراكية. وقد بلغت نظرية "نهاية التاريخ" أوجها فى القرن الماضى عند هيجل فى ألمانيا اعتزازا بالروح الألمانى وبدولة بسمارك الموحدة. وكانت تلك النهاية قد تحققت من قبل فى "الثورة الفرنسية". وقد لا تعنى "نهاية التاريخ" الانتصار بالضرورة. فقد لاحظ فلاسفة التاريخ فى الغرب أن القرن العشرين هو نهاية الغرب. ولما كان الغرب هو التاريخ، والتاريخ هو الغرب فقد انتهى التاريخ فى "أفول الغرب" عند اشبنجلر، و"افلاس الفلسفة" عند هوسرل، و"قلب القيم" عند شيلر، و"الغرب فى قفص الاتهام" عند رسل، و"الغرب مصادفة" عند جارودى، و"موت الإله" عند نيتشة. وفى حضارات أخرى قد تعنى "نهاية التاريخ" فى الغرب "بداية التاريخ"، تاريخ أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فى دورة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة فى حركات التحرر الوطنى، وفجر النهضة العربية، والصحوة الإسلامية، والنمور الآسيوية، وريح الشرق.

وقد تنبأ هنتنجتون بمستقبل يتحد فيه الإسلام بالبوذية فى الشرق فى مواجهة المسيحية واليهودية فى الغرب. قد يكون الهدف هو إبعاد المسلمين عن الأخذ بأسباب القوة فى الغرب، وزيادة ثقافتهم ثقافة، وإيمانهم إيمانا، وروحانيتهم روحانية بعيدا عن حضارة العقل والعلم والعالم.

ويقال نفس الشئ على باقى المفاهيم مثل "حوار الحضارات". فالمقصود منه فى الغرب أن يخف التوتر بين الشعوب فى حوار على مستوى الثقافة بعيدا عن السياسة ومشاكلها والاقتصاد وهمومه. الثقافة توحد الشعوب والاقتصاد يفرقها. فبدلا من كل أشكال الصراع بين من يملكون ومن لا يملكون، بين الأغنياء والفقراء، بين المستغلين والمستغلين، بين القاهرين والمقهورين، بين المركز والمحيط يمكن عقد حوار بين الطرفين تآلفا ومحبة وإخاء كما هو الحال فى "حوار الأديان".

أما "نهاية التاريخ" فتعنى إيقاف الزمان، واكتمال التاريخ، وتحقق النبوة. فالرأسمالية المنتصرة بعد هزيمة "الاشتراكية" فى ١٩٩١ هى خاتم النبوة، ونهاية المطاف. فعلى كل الأنظمة التكيف معها وتبنيها. وهى قادرة على تجديد نفسها، وتغيير أشكالها حتى لا تتحجر وتنهار كما حدث للاشتراكية. وقد بلغت نظرية "نهاية التاريخ" أوجها فى القرن الماضى عند هيجل فى ألمانيا اعتزازا بالروح الألمانى وبدولة بسمارك الموحدة. وكانت تلك النهاية قد تحققت من قبل فى "الثورة الفرنسية". وقد لا تعنى "نهاية التاريخ" الانتصار بالضرورة. فقد لاحظ فلاسفة التاريخ فى الغرب أن القرن العشرين هو نهاية الغرب. ولما كان الغرب هو التاريخ، والتاريخ هو الغرب فقد انتهى التاريخ فى "أفول الغرب" عند اشبنجلر، و"افلاس الفلسفة" عند هوسرل، و"قلب القيم" عند شيلر، و"الغرب فى قفص الاتهام" عند رسل، و"الغرب مصادفة" عند جارودى، و"موت الإله" عند نيتشة. وفى حضارات أخرى قد تعنى "نهاية التاريخ" فى الغرب "بداية التاريخ"، تاريخ أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فى دورة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة فى حركات التحرر الوطنى، وفجر النهضة العربية، والصحوة الإسلامية، والنمور الآسيوية، وريح الشرق.

وتعنى "العولمة" نهاية عصر الاستقطاب، وبداية العالم ذى القطب الواحد، تحت شعار "العالم قرية واحدة"، اقتصاديات السوق، مجموعة الثمانية، الشركات المتعددة الجنسيات، ثورة المعلومات، الثورة التكنولوجية الثانية، نهاية الأيديولوجيا، ويعنى "الحكم" Governance نهاية الدولة الوطنية، وأنها فى حاجة إلى إدارة عليا من موظفى بنوك قادرين على تحويل الأموال من الداخل إلى الخارج. فالبنك الدولى وصندوق النقد، واتفاقية "الجات" والأمم المتحدة كلها حكومات بديلة عن الحكومات الوطنية. لا جمارك ولا حدود ولا حماية. فالأحلاف موجودة، وقوة الولايات المتحدة منتشرة فى كل مكان تدخل كل العصاة والنشاز إلى بيت الطاعة.

وتقوم "ثورة المعلومات" على احتكار المعلومات وحجبها أو نقلها، وتظل مراكز السيطرة فيها لمن أبدعها. فالمعلومات قوة. والأقمار الصناعية كلها فى أيدى مبدعيها. واصبح تسرب المعلومات من أكبر الجرائم. فالمعرفة ليست حقا للجميع، بل لمن يملكها فحسب. ثورة المعلومات من ناحية يقابلها احتكار المعلومات من ناحية أخرى. وتزدهر صناعة نظم المعلومات وصناعتها بحيث أصبحت تفوق الصناعات العسكرية.

و"الخصخصة" للشعوب فى الأطراف فقد فشلت هذه الشعوب فى التحول من الثورة إلى الدولة. كلفت الثورة المعسكر الشرقى الملايين ثمنا للسلاح حتى انهار، وكلفت الدولة الولايات المتحدة والغرب مليارات فى التنمية والخدمات حتى تفاقمت مشكلة ديون العالم الثالث. أصبحت "الخصخصة" عنوانا لفشل التجارب الاشتراكية العربية والأفريقية فى الستينات، نهاية للقطاع العام، تدعيم الدولة للمواد الأولية رعاية للفقراء ومحدودى الدخل، ونهاية التخطيط والملكية العامة لوسائل الإنتاج، واتباع قوانين السوق، العرض والطلب، وحرية سعر الصرف والبنوك الخاصة، ومجانية التعليم، وخصخصة الماء والكهرباء والمواصلات، ولم يبق إلا الهواء والصرف الصحى. وفى نفس الوقت وفى اتجاه مضاد تتحول الحياة الخاصة

إلى حياة عامة، فتزدهر تجارة الجنس الإعلانات الفاضحة والعلاقات الخاصة بما فى ذلك حياة الرؤساء. وتأتى مفاهيم أخرى مثل "المجتمع المدنى"، "حقوق الإنسان"، "حقوق المرأة" كى تساعد المفاهيم الأولى كبديل عن "الدولة" و"الأمة" و"الشعب" و"المواطن". فالمجتمع المدنى أو الأهلى مجتمع خاص، حر، ينشط من خلال الجمعيات الأهلية للخدمات العامة والدولة غائبة. فأزمة الحريات فى دول العالم الثالث هى سيطرة الدولة على المجتمع. والحل هو أولوية المجتمع المدنى على الدولة، أزمة وحل على طرفى نقيض. مع أن الحل هو ألا تكون قوة أحد الطرفين على حساب الآخر. وأن يكون النظام السياسى منتخبا من الشعب، ومن ثم تخف حدة التناقض بين الدولة والمجتمع. أما مفاهيم "حقوق الإنسان" و"حقوق المرأة" فإنها اسقاطات غربية صرفة على باقى الشعوب. فحقوق الإنسان تقوم على فلسفة فردية، أن الإنسان الفرد محور الكون. فى حين أنه فى ثقافات العالم الثالث أن الجماعة هى البداية بما تمثله من تعاون وتراحم وألفة ومحبة. فإذا كان الغرب قد أعطى العالم "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" فى ١٩٤٨ فان العالم الثالث قد أعطى العالم أيضا "الإعلان العالمى لحقوق الشعوب" فى الجزائر ١٩٧١. أما "حقوق المرأة" فإنها أيضا تقوم على مفهوم فردى جنسوى، بعد تجزئة الفردية إلى فرديات. رجل، امرأة، طفل، شيخ، شاب. وهذا كله تفتيت للمجتمع الواحد، وقضاء على مفهوم المواطن الذى لا يتمايز فيه الإنسان جنسيا أو طبقا للأعمار.

وكلها مفاهيم أحادية الطرف، تظهر جانبا واحدا من الحقيقة وتخفى الجانب الآخر عن قصد. تظهر جانب المركز، وتخفى جانب الأطراف. مثلا "صراع الحضارات" يقابله "حوار الثقافات"، "نهاية التاريخ" تقابلها "بداية التاريخ"، "الحكم"، تقابله "المشاركة الشعبية"، "حقوق الإنسان" وجهها الآخر "حقوق الشعوب"، "الخصخصة" فى مواجهة "القطاع العام". وقد يشتق مصطلحان من نفس الاشتقاق مثل "الخصخصة" Privatization وتعنى تحويل القطاع العام إلى القطاع الخاص، و"الخصوصية" Specificity وتعنى الهوية والأصالة فى مقابل العولمة Globalization.

وهى فى الحقيقة ليست مفاهيم أو تصورات بل هى أحداث وقعت تحاول أن تجد شرعية لها فى مفهوم. "صراع الحضارات" مثلا حدث فى تاريخ الغرب الحديث وهو العنصرية الأوروبية التى قضت على ثقافات الشعوب المغلوبة. و"العولمة" تشريع للرأسمالية بعد انهيار المعسكر الاشتراكى فى ١٩٩١. و"نهاية التاريخ" تبرير للرأسمالية وانتصارها بعد انهيار الاشتراكية وإيقاف الزمن حتى تظل الرأسمالية هى المطلق الثابت والمرحلة النهائية لتطور البشرية لإخفاء تناقضاتها الداخلية وأى حركات منهاضة لها. و"الحكم" يعنى سيطرة جهاز الإدارة العليا الممثل فى المؤسسات المالية الدولية من أجل إدارة اقتصاد الدول بصرف النظر عن حاجات الشعوب ولصالح الرأسمالية العالمية.

ولا يقوم بإخراج هذه المفاهيم العلماء بدافع نظرى خالص وبهم علمى صرف بل تخرج من مراكز أبحاث تخطط للسيطرة على العالم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وفنيا. فهى مفاهيم موجهة. ومن الطبيعى فى الغرب أن تتفاعل مراكز الأبحاث والجامعات والمؤسسات العلمية والفنية الخاصة مع مراكز إصدار القرارت فى الدول الكبرى كنوع من التنسيق بين العلماء والقادة بما فى ذلك الاستشراق. ويتم ذيوعها ونشرها على نطاق واسع ومن خلال أجهزة الإعلام ودور النشر والترجمة والرحلات وتجنيد كل وسائل الاتصال لذلك.

بل أن هذه المفاهيم ليست آراء ووجهات نظر بل تعبر عن لحظة من لحظات تغير نظم العالم، من نظام قديم إلى نظام جديد. فهى سلاح فكرى مثل باقى الأسلحة الاقتصادية والحربية. وظيفتها إعلان نهاية النظام القديم وبداية النظام الجديد، والمساعدة على القضاء على مخلفات النظام القديم التى مازالت رافضة للنظام الجديد واتهامها بالعنف والإرهاب والقتل والتعصب والتخلف والجهل وبقايا الماضى البعيد أو خطاب الستينات القريب. ومن هنا أتت ضرورة القضاء على بقايا حركات التحرر الوطنى أو تطويرها فى الحركات الأصولية أو غيرها من الحركات الشعبية Grass-Root Movements بما فيها الصحوة الإسلامية فى إيران والسودان وأوروبا الشرقية والجمهوريات الإسلامية المستقلة فى أواسط آسيا والفلبين.

موضوع "صراع الحضارات" إذن موضوع فى ظاهره الثقافة، وفى باطنه السياسة. الشكل ثقافى لدى الشعوب التقليدية التاريخية التى ما زالت مرتبطة بماضيها. والمضمون سياسى لدى الشعوب التى انفصلت عن ماضيها باسم الحداثة لإلهاء شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية عن أوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وشغلها بما تحب وتعشق. هو جزء من كل، أحد أبعاد الصراع الدائم والمستمر بين المركز والمحيط فى العصور الحديثة فى الغرب.

ثانيا: "صراع الحضارات"، نموذج الغرب الحديث.

مر الغرب بثلاث مراحل، القديمة والوسطى والحديثة، اليونانية الرومانية، واليهودية المسيحية، ثم أوربا ذاتها مسترجعة تاريخها الوثنى الأسطوري القديم. وهى نفس المكونات البنيوية ومصادر تكوين الوعى الأوروبى، المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى، والبيئة الأوروبية ذاتها بأساطيرها القديمة وثقافاتها الشعبية[1].

فى المرحلة اليونانية الرومانية كانت هناك عقدة التفوق اليونانى والتقابل بين اليونانى والبربرى. كانت أحلام الاسكندر، تكوين إمبراطورية تجمع بين الغرب والشرق من اليونان الحديث حتى الشرق القديم. وانتشرت الثقافة اليونانية فى مصر والشام، وأصبحت اللغة اليونانية لغة الحاكمين وليست لغة المحكومين. وكانت تصطدم بقوى أخرى فى الشرق مثل فارس على زعامة العالم القديم ومركزيته فى اليونان أم فى فارس. كإن هناك تناقض ثانوى بين أثينا وإسبرطة، بين العقل والساعد، بين الثقافة والحرب، بين القلم والسيف. كان تناقضا فرعيا تجاوزه الإسكندر بتوحيد بلاد اليونان فى مواجهة البرابرة.

واستأنف الرومان ما بدأه اليونان. وكان التوسع أكثر نحو الغرب فى حوض البحر الأبيض المتوسط شمالا وجنوبا. كانت اللغة اللاتينية لغة المحتلين. وظلت

(١) انظر كتابنا: مقدمة فى علم الاستقراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص١٠٧-١٥٠.

الثقافات الوطنية فى الشاطئ الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط باقية. وورثت المسيحية الرومانية المسيحية اليونانية ونشرتها فى شمال أوروبا مع اللغة اللاتينية بعد أن تحولت روما من عاصمة للإمبراطورية الرومانية إلى عاصمة الإمبراطورية المسيحية بعد تحول قسطنطين فى القرن الرابع الميلادى.

ولما انتشر الإسلام على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، وأسس حضارة جديدة ورثت الحضارة اليونانية الرومانية والحضارة اليهودية المسيحية، ودخلت المستعمرات الرومانية فى آسيا وأفريقيا فى الإسلام، وساهمت فى تكوين حضارته بدأ عداء الغرب فى العصر الوسيط للعالم الإسلامي بالحملات الصليبية المتتالية التى لم تحقق أهدافها النهائية، بل حدثت للصليبيين. أجداد الغربيين المحدثين، صدمة حضارية عن مدى تقدم المسلمين ثقافة وعلما وفنا وصناعة وعمرانا وحربا. وكانت أحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. إذ بدأت الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فى طليطلة وفى صقلية وفى بادو ثم عبر القسطنطينية فيما بعد.

وبعد سقوط غرناطة بعامين، وبفضل الخرائط الجغرافية التى تركها العرب فى الأندلس تم الالتفاف حول العالم من الغرب بعد أن فشل الدخول إليه من الشرق واحتلال القلب فى فلسطين، واللحاق بالهند من الغرب فتم اكتشاف القارة الأمريكية. وبدأ النزوح إلى الأراضي الجديدة غربا وشمالا وجنوبا. وتم القضاء على السكان الأصليين، عرقا وثقافة. ومن تبقى منها يوضع فى محميات فولكلورية لسينما هوليوود وللسياحة الأجنبية كالمحميات الطبيعية.

ولبناء "العالم الجديد" تم التوجه نحو أفريقيا بالالتفاف نحو البحار جنوبا وصولا إلى الهند شرقا عن طريق "رأس الرجاء الصالح" للأوروبي الأبيض وبداية الاستعمار للأفريقي الأسود. وحدث أكبر نزح للسكان من أفريقيا إلى أمريكا خطفا وعبودية وأسرا لتشييد الطرق، وزراعة الأرض، وتعمير القارة، من ساحل أفريقيا الغربى إلى ساحل القارة الجنوبى. بل قامت حرب أهلية بين الشمال والجنوب، بعد الاستقلال حول تحرير الزنوج. ومازال الاضطهاد قائما حتى بعد إعلان "وثيقة

الحقوق"، والتعليم المختلط، والتوظيف المشترك. وبالرغم من تاريخ أفريقيا العريق، مملكة مالى، ومملكة غانا إلا أن ثقافتها قد تم اقتضابها فى الرقص والتماثيل وطبول الإيقاع. ودخلت ثقافة الرجل الأبيض فيها لتحل محل ثقافاتها التقليدية عبر التبشير والاستعمار والتغريب حتى حركات التحرر الحديثة والعودة إلى "الزنجية" واستعادة تاريخ الصراع بين روما وقرطاجنة.

وما تم غربا من انتشار الغرب الحديث عبر القارتين فى نصف الكرة الغربي وما تم جنوبا من التفاف الرجل الأبيض نحو القارة السمراء تم أيضا شرقا بالالتفاف نحو آسيا عبر الهند وجزر الهند الشرقية حتى أواسط آسيا والصين. وتم القضاء على إمبراطورية المغول فى الهند والاستيلاء على أندونيسيا والملايو والفلبين والهند الصينية وهونج كونج. شاركت فى ذلك معظم القوى الغربية فرنسا وإنجلترا وهولندا والبرتغال وأسبانيا من الجنوب، وإمارة موسكو من الشمال لوضع العالم الإسلامي فى آسيا بين المطرقة والسندان كما وضعت أفريقيا من قبل باستعمار فرنسا وإيطاليا لها من الشمال وإنجلترا لها من الجنوب وشق رؤوس طريق يربط بينهما "من الرأس إلى القاهرة"(١). وقضى على ممالك بخارى وسمرقند وطشقند ودهلى وكابل ولاهور. وبدأت عملية إحلال الثقافة الغربية ليبرالية أولا وماركسية ثانيا محل الثقافات التقليدية الإسلامية والبوذية والهندوكية والكونفوشيوسية.

ولما كانت استراليا ونيوزيلاندا امتدادا لآسيا من الجنوب الشرقى فقد تم احتلال إنجلترا لهما والقضاء على السكان الأصليين، وتحويلها من قارة صفراء إلى قارة بيضاء. وتم تشريح آخر التسمانيين وتحويله إلى متحف التاريخ الطبيعى. وما زالت الأزمة حاليا فى استراليا وهويتها، أوربية أم آسيوية؟

وكان من آثار هذا النموذج الغربي الحديث "صراع الحضارات" محاولة القضاء على الثقافات الوطنية، واللغات المحلية باسم التثاقف أو المثاقفة

(١) From Cap to Cairo.

Acculturation. وتعنى فى الظاهر التحديث والتمدن والتفاعل الثقافى، والحوار المتبادل والأخذ والعطاء. وفى الحقيقة تعنى التغريب، وانتشار ثقافة المركز على ثقافة الأطراف ابتداء من اللغة حتى انقسمت أفريقيا وآسيا إلى انجلوفونية وفرانكفونية. ولم يستطع الأفارقة الحديث بين أنفسهم إلا عبر لغات الرجل الأبيض أو الاتصال جغرافيا بين مناطقهم إلا عبر عواصم "المتروبول". وباسم أسطورة "الثقافة العالمية" يتم الترويج للحضارة الغربية وكأنها آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، وان قيمها هى قيم لكل البشر بما فى ذلك الفردية والشك والنسبية واللا أدرية، وأن مراحل تاريخها هى مراحل تاريخ كل الشعوب، القديم والوسيط والحديث، وأن لغاتها هى اللغات الدولية. كل ذلك فى الحقيقة تعبير عن لحظة واحدة فى التاريخ هو الغرب الحديث وكأن تاريخ البشرية الذى يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث. بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. التقدم التكنولوجى هو مقياس تقسيم الشعوب إلى متقدمة ومتخلفة أو نامية وفى طريق النمو. ونموذج الانقطاع بين القديم والجديد، بين التراث والحداثة هو نموذج كل الحضارات. فقد تقدم الغرب بهذا النموذج وأثبت نجاحه. مع أن اليابان والصين وكوريا وكثيرا من البلاد الأسيوية قد تقدمت بنموذج مخالف، نموذج التجاور، تجاور القديم والجديد، القديم للحياة الخاصة، والجديد للحياة العامة فى حالة من التجانس والوئام دون خلط بينهما أو تدخل أحدهما فى الآخر تماما مثل وظيفة المرأة ووظيفة الرجل. وتتبنى الحضارة العربية الإسلامية نموذجا ثالثا، نموذج التواصل، الجديد من القديم استمرارا له وتجديدا فيه. المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية. لذلك كان "الاجتهاد" مصدرا من مصادر التشريع، وظهور مجدد فى كل عصر طبقا لحديث المجددين الشهير.

وقد أدى هذا النموذج الغربى لصراع الحضارات فى العصور الحديثة إلى خلق عقدة عظمة لدى الغرب، فهو حضارة العقل والعلم والحرية والعدالة والتقدم والعمران. التاريخ تاريخه، والعلم علمه، والقيم قيمه، والثورة ثورته، والحاضر حاضره، والمستقبل مستقبله. واللغات لغته، والثقافة ثقافته. وخلق عقدة نقص لدى

الشعوب غير الأوروبية أنها ناقلة ومقلدة وتابعة ومتعلمة وهامش على المركز وفى محيطه. الغرب يبدع وهى تستهلك. الغرب يفكر وهى تنقل.

وكلما زاد النقل من حضارة المركز الى حضارات المحيط زاد التغريب. وكلما زاد التغريب يبدأ رد الفعل فى الظهور، الدفاع عن الهوية ضد التغريب، والتمسك بثقافة الأنا ضد ثقافة الآخر. وتنشأ الحركات الأصولية ضد تيارات الحداثة. وربما يشق الصف الوطنى بين جناحين متقاتلين وقوتين اجتماعيتين، العلمانية والسلفية، أنصار الجديد وأنصار القديم، الصفوة والجماهير، النخبة والشعب. وقد يصل الفصام إلى خصام واقتتال بين الأخوة الأعداء كما هو حادث فى الجزائر.

ويبدأ تشويه ثقافات الأطراف فى الاستشراق وعلوم الأنثروبولوجيا الغربية المعاصرة. فبعد أن أصبح الغرب ذاتا عارفة ووعيا خالصا حول غيره إلى موضوع للمعرفة. فنشأ الاستشراق. الغرب ملاحظ (بكسر الحاء) والشرق ملاحَظ (بفتح الحاء). فنشأت علوم الصينيات والهنديات والإيرانيات والإسلاميات والمصريات تعبر عن رؤية الذات أكثر مما تكشف الموضوع[1]. وبدأت نظريات التشيؤ للآخر التى تكشف عن العنصرية مثل "العقلية ابدائية" (ليفى بريل)، "الفكر البرى" (كلود ليفى شتراوس)، "العقلية السامية" (رينان).

وقد تبدو بعض المظاهر "الإيجابية" لصراع الحضارات فى الظاهر ولكنها فى الحقيقة كانت لخدمة الغرب فى المركز أكثر منها لصالح شعوب الأطراف. فإذا كانت فرنسا قد نشرت اللغة والثقافة الفرنسية فقد كان ذلك على حساب اللغة والثقافة العربية الإسلامية، ونزعا لشعب الجزائر من جذوره التى هى مصدر حركات التحرر مثل "جمعية العلماء". وبقدر ما تم تعميم اللغة الفرنسية والتعليم الفرنسى بقدر ما تم تدمير مدارس اللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم. وكان من الطبيعى بعد الاستقلال أن تنشأ حركة إعادة تعريب الجزائر بل وحركة أصولية شعبية كرد فعل على فرنكفونية النخبة. وما تم فى الجزائر تم أيضا فى عديد من الدول الأفريقية

---

(١) Sinology. Indialogy. Iranology. Islamology. Egyptology.

الفرنكفونية أو الأنجلوفونية حتى قضى الأمل على تطوير اللغات الأفريقية الوطنية بما فى ذلك "السواحيلى" كى تصبح لغة أفريقية وطنية يتم التخاطب بها بين شعوب أفريقيا التى ما زالت لغويا وثقافيا مرتبطة بالغرب حتى بعد الاستقلال. وبقت اللغات المحلية للأسواق وللفنون الشعبية أو مكتوبة بالحروف اللاتينية. وإذا كانت الهند قد توحدت لغويا بفضل الإنجليزية فان ذلك منع من تطوير اللغة الهندية قد تصبح لغة قومية لأكثر من مائة لغة وطائفة.

وقد يقال أن من مآثر "صراع الحضارات" تحديث المجتمعات وبناء الدول، شق الطرق، وبناء المدن الحديثة، وتأسيس العمران، وإقامة الجامعات، وإدخال شعوب الأطراف عصر الحداثة وتأهيلها إلى وسائل العلم والتكنولوجيا والى أساليب الحكم التى تقوم على الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والمرأة والطفل والشيخ والشباب والحقيقة أن هذه الإيجابيات كلها إنما كانت بالقصد الأول لصالح دول المركز. فالاتصالات لخدمته، والتصنيع للغرب من المواد الأولية والأسواق والعمالة الرخيصة، والتعليم لتكوين أطر مهنية وفنية لجهاز الدولة الذى تحكم دول المركز من خلاله، وحقوق الإنسان الفردى تعمية وغطاء لانتهاك حقوق الشعوب.

ثالثا: "حوار الثقافات"، النموذج العربى الإسلامي القديم.

فى مقابل نموذج "صراع الحضارات" الذى تبناه الغرب هناك نموذج "حوار الثقافات" الذى تبناه الشرق القديم حتى ظهور الحضارة العربية الإسلامية. وهو نموذج يقوم على الأخذ والعطاء على مستوى الندية بين الطرفين.

بدأ فى الصين القديمة عندما انفتحت على البوذية الوافدة من الهند جنبا إلى جنب مع الكونفوشيوسية والطاوية. وبدأت فى اليابان القديمة عندما انفتحت أيضا على البوذية جنبا إلى جنب مع الشنتوية ثم مع المسيحية والإسلام فيما بعد. وتتجاور الديانات الأربعة فى الأسرة الواحدة للصلاة فى نفس الحجرة. وانفتحت فارس القديمة على ديانات الشرق، المانوية والمزدكية والزرادشنية أولا وعلى ديانات الوحى ثانيا، اليهودية والمسيحية والإسلام.

كما ظهر هذا النموذج فى حضارات ما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة مع حضارات اليونان والرومان غربا، والهند وفارس شرقا، والنبط جنوبا. وحدث تداخل حضارى بين مصر والشام، بين العبرانيين والكنعانيين، بين مصر والعبرانيين، وبين اليونان وبابل، فارس وبابل.

وقد تأكد هذا النموذج وبلغ الذروة فى الحضارة العربية الإسلامية. فقد نزل الوحى بلسان عربى مبين. مؤكدا البلاغة العربية ومتجاوزا الشعر العربى وأساليب بيانه، معطيا إعجازا أدبيا بطريقة العرب. ولم يقض الوحى على الثقافات الموجودة فى شبة الجزيرة العربية، اليهودية والنصرانية والحنيفية والوثنية بل حاورها ووصف تطورها التاريخى ومذاهبها وانحراف بعضها عن الأصول الأولَى. أكد بعض القيم العربية القديمة مثل نجدة الغريب، والشجاعة، والكرم، والشهامة، والصدق فى القول، والاحساس بالطبيعة. وفى نفس الوقت غير قيما أخرى وعادات جاهلية مثل وأد البنات، وعلاقة الرجل بالمرأة، والتمايز بين العبيد والأشراف.

ولما بدأ عصر الفتوحات، وانتشر الإسلام كدين لدى الشعوب المفتوحة حدث أكبر حوار حضارى بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارات القديمة، يونانية ورومانية غربا، وفارسية وهندية شرقا. وقام النصارى العرب فى الشام فى الرها ونصيبين، وفى بغداد فى "ديوان الحكمة" الذى أسسه المأمون بأكبر حركة ترجمة عرفها التاريخ القديم. فقد كان المترجمون عربا لغة، ونصارى دينا، ومسلمين ثقافة. كان ولاؤهم للثقافة العربية، فنقلوا التراث اليونانى فى العلم والحكمة إلى اللغة العربية مباشرة أو عبر السريانية، لغة الأديرة.

ولا توجد ثقافة غالبة عظمت ثقافات الشعوب المقلوبة قدر الثقافة العربية الإسلامية. فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابى المعلم الثانى، وأفلاطون صاحب الايد والنور، وسقراط أحكم البشر، وأفلوطين الشيخ اليونانى، وجالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين، وابقراط فاضل الأطباء، وهرمس الحكيم، وابن الهيثم بطليموس الثانى.

بل أن ترجمة كتب اليونان تمت بناء على حلم المأمون، فقد ظهر أرسطو له فى المنام يسأله عن الحسن والقبح، وبان اتفاق العقل والشرع، منطق اليونان وأساليب القرآن. فاستيقظ المأمون، وأسس ديوان الحكمة برياسة حنين بن اسحق وبدأ بترجمة كتب أرسطو.

ولقد بلغ من إعجاب الحضارة العربية الإسلامية به أن وضعت أحاديث على لسان الرسول تعظيما له مثل "والله لو كان أرسطو حيا لكان أخلص أتباعى" أو قول ارسطو "لو كنت حيا أيام الرسول لكنت أحد أتباعه" مما يرمز إلى الاتفاق التام بين الفلسفة والدين، بين الحكمة والشريعة. وهو ما يتفق عليه الفلاسفة جميعا الكندى، والفارابى وإخوان الصفا وابن سينا وابن رشد. وترمز قصة "حى بن يقظان لهذا الاتفاق". وقد جعل إخوان الصفا حكمة اليونان شرط صحة تفسير الإسلام.

وبدأ الشرح والتلخيص ثم التأليف فى موضوعات اليونان حتى حدث التراكم الفلسفى الضرورى. فبدأ الإبداع الفلسفى الخالص. نشأت الثقافة العربية الإسلامية إذن بفضل ترجمة الثقافة اليونانية أولا واللاتينية ثانيا. ولم يجد الحكماء أى غضاضة فى استعارة الألفاظ اليونانية للتعبير بها عن المعانى الإسلامية الموروثة كنوع من "حوار الحضارات" بين اللفظ والمعنى، فالله هو المحرك الأول، والعلة الأولى، وواجب الوجود بلغة أرسطو، وهو مثال المثل، والخير الأقصى بلغة سقراط وأفلاطون، وهو الواحد بلغة أفلوطين وفيثاغورس. وفى نفس الوقت ترجم لفظ "آلهة" فى النصوص اليونانية "ملائكة" حرصا على التوحيد. وعربت كثير من الألفاظ اليونانية وأصبحت عربية مثل جغرافيا، هيولى، اسطقس، موسيقى، فلسفة. كما دخلت ألفاظ عربية فى عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثل جبر، كلام، شريعة، صوفى.

وتم إكمال الفلسفة اليونانية وأحكامها والجمع بين آرائها. فإذا نقصت أرسطو إلهيات بالإضافة إلى المنطق والطبيعيات نسبت إليه أجزاء من تاسوعات أفلوطين

حتى يصبح الفيلسوف الكامل. وإذ اختلف أفلاطون وأرسطو عند الشراح جمع الفارابى بينهما فى "الجمع بين رأيى الحكيمين" ثم أوضح كليهما فى رؤية إسلامية يونانية جامعة فى "تحصيل السعادة" و"فلسفة أرسطو طاليس" و"فلسفة أفلاطون".

كانت الفائدة إذن متبادلة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليونانية، حوار على مستوى الندية نحو غاية واحدة وهى الحقيقة التى يمكن الوصول إليها بالعقل والوحى. كانت علوم الوسائل وعلوم العرب علوم الغايات. والوسائل متاحة للجميع أى أدوات البحث والتطوير، والغايات كمال النفس واكتشاف الحقيقة.

وفى نهاية العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى القرن السابع الهجرى الذى يقابل القرن الثالث عشر الميلادى بدأت الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فى طليطلة وفى بادو وبالرمو وفى القسطنطينية فيما بعد للفلسفة والعلم العربى. بل كانت اللغة العربية هى لغة البلاط عند فردريك الثانى والذى كتب له ابن سبعين "المسائل الصقلية" ردا على أسئلته الفلسفية حول خلق العالم وخلود النفس التى لم يستطع أحد من الفلاسفة الغربيين الرد عليها[1].

وكان من آثار ترجمة الفلسفة أن ظهر نموذج فكرى جديد فى أواخر العصر الوسيط وفى أوائل عصر النهضة يوحد بين الفلسفة والدين كما هو الحال فى علم الكلام الاعتزالى والفلسفة الإسلامية عند الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد. ونشأ تيار عقلانى جديد مشابه يرفض الحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه فى العقائد ويقول بالتنزيه، ويرفض الجبرية والقدرية بل والتوماوية وهى نوع من الأشعرية اللاتينية دفاعا عن حرية الإرادة الإنسانية وخلق الأفعال، وإقامة العقائد المسيحية على أصلى التوحيد والعدل. ونشأ صراع بين الجدليين، اتباع المسلمين، واللاهوتيين فى القرن الحادى عشر لصالح الجدليين.

---

(١) انظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥-١٦٤.

وظهر أبيلار فى القرن الثانى عشر ليؤسس النقل على العقل، ويبين تناقض النقل فى أقوال الكنيسة فى كتابه "نعم ولا"، ويوحد بين الفلسفة والدين فى أول حوار بين الأديان فى كتابه "حوار بين يهودى ومسيحيى وفيلسوف"، والفيلسوف هو المسلم.

وكان من آثار ترجمة العلم العربى أن نشأت العلوم الغربية الحديثة الرياضية، الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية والفيزياء والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن. فترجم "الجبر والمقابلة" للخوارزمى و"المناظر" للحسن بن الهيثم. وترجمت رسائل ابن حيان فى الكيمياء. وظل الطب الإسلامي يدرس فى الغرب. حتى القرن السابع عشر بعد ترجمة "الحاوى"، للرازى، و"القانون" لابن سينا، و"الكليات" لاين رشد. أعطت الحضارة الإسلامية أساسا جديدا للعلوم الطبيعية وهو اتفاق نظام العقل ونظام الطبيعة. فاتحدت الأنساق الثلاث، العقل والوحى والطبيعة. وكان هذا النسق الجديد هو العامل الرئيسى وراء النهضة الأوروبية الحديثة بعد تحرير العقل من كل مظاهر الخرافة.

بل أن الإصلاح الدينى فى الغرب عند مارتن لوثر فى القرن الخامس عشر إنما تم بناء على نموذج الحضارة العربية الإسلامية. الكتاب وحده مصدر العقيدة والشريعة وليس أقوال آباء الكنيسة، وأن لكل مجتهد الحق فى التفسير وليس الكنيسة وحدها، وأنه لا واسطة بين العبد والرب. وكلها مبادئ من الحضارة الإسلامية. وقد رغب لوثر فى تعلم العربية لمعرفة التراث الإسلامي من أصوله الأولى. وظل هذا النموذج هو أيضا نموذج الإصلاح اليهودى عند اسبيتوزا، رفض تسلط الأحبار والدولة الثيوقراطية التى يحكم فيها الملوك باسم الله، وأثبت تحريف التوراة، ورفض عقيدة شعب الله المختار والميثاق الأبدى الذى عقده "يهوه" مع بنى إسرائيل يعدهم بالأرض والنصر والمعبد دون أن يقابل ذلك عمل صالح أو تقوى وإيمان.

وفى فجر النهضة العربية بدأ الاتصال بالغرب الحديث فى عصر ترجمة جديد بفضل رواد النهضة فى الشام ومصر سواء العلمية مثل شبلى شميل وفرح

أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود أو الليبرالية مثل الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، أو الإصلاحية مثل الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين ينقلون الثقافة الغربية ويترجمون أمهاتها. وتأسست مدرسة الألسن شبيهة بديوان الحكمة، أيام المأمون. وذاعت مفاهيم التنوير، العقل والحرية والإنسان والطبيعة والعلم والتقدم والعمران. ما أخذه الغرب منا فى نهاية نهضته وبداية نهضتنا. وما زال الحوار قائما، بالرغم من انبهار البعض بالغرب وتبنى العلمانية مما سبب رد فعل فريق آخر رافضا للغرب ومتبنيا السلفية. وانقطع الحوار بين الفريقين، ووصل إلى حد الخصام والاقتتال كما هو الحال فى الجزائر.

وذاعت ألفاظ الحرية والديموقراطية والدستور والشعب والبرلمان والدولة والكفاح والنضال والصراع والقومية والاشتراكية والليبرالية حتى أصبحت من مكتسبات الثقافة العربية المعاصرة. وتم تعريب عديد من الألفاظ مثل الأيديولوجيا والتكنولوجيا والبرجماتية. عندما يكون حوار الحضارات بين طرفين غير متكافئين، يعطى الطرف لغته للطرف الآخر. وهذا ما تم فى فجر النهضة العربية منذ القرن الماضى كما تم من قبل فى أوائل النهضة الأوروبية وأيضا فى عصر الترجمة الأول فى القرن الثانى الهجرى. وقد تم ذلك أيضا فى أوائل عصر النهضة الأوروبية بدخول المصطلحات العربية اللغات الأوروبية القديمة والحديثة. فحوار الحضارات مشروط بصراع القوى بينها ثقافيا وليس عسكريا. ففى حركة الترجمة الأولى كان العرب فاتحين عسكريا ومتلقين ثقافيا. وفى عصر الترجمة الثانى كانت مصر فاتحة عسكريا ومتلقية ثقافيا. وإبان عصر النهضة الأوروبى كان العرب منتصرين عسكريا فى نهاية الحروب الصليبية وكان الغرب فى نكوص، وكانت الثقافة تنتقل من الطرف الأقوى إلى الطرف الضعيف.

رابعا: حوار نظرى أم حوار عملى؟

ان حوار الثقافات كبديل عن "صراع الحضارات" ليس فقط حوارا نظريا حول القيم والمبادئ والعلوم والفنون. بل هو حوار يتضمن هذا المستوى النظرى

كنوع من التقارب بين طرفى الحوار، واكتشاف العناصر الإنسانية المشتركة بينهما عبر تاريخ طويل من التفاعل المشترك على ضفتى البحر المتوسط، مرة من الشمال إلى الجنوب فى عصر الإمبراطورية الرومانية، ومرة من الجنوب إلى الشمال فى عصر الفتوحات الإسلامية، ومرة من الشمال إلى الجنوب أثناء الاستعمار الأوروبي الجديد، ومرة من الجنوب إلى الشمال أثناء حركات التحرر الوطنى.

ربما يعنى حوار الحضارات الآن، لا غالب ولا مغلوب. فقد جربت شعوب البحر الأبيض المتوسط هذا النموذج عبر التاريخ. إذا قوى الشمال فاض على الجنوب، وإذا قوى الجنوب فاض على الشمال.

وما يحدث من صراع بين الشمال والجنوب يحدث أيضا بين الشرق والغرب. إذا قوى الشرق العربى الإسلامي امتد نحو الغرب الأوروبي حتى الأندلس من أجل تحويل البحر الأبيض المتوسط إلى بحيرة عربية وعودة الفاتحين من دمشق إليها من جديد عبر شمال المتوسط، أوروبا، بعد أن أتوا إلى الأندلس، عبر جنوبه، شمال أفريقيا. وإذا قوى الغرب امتد إلى الشرق كما حدث أيام الحملات الصليبية من الغرب إلى الشرق والاستيلاء على الأراضى المقدسة. وبعد رد العدوان الصليبى وامتداد الدولة العثمانية من الشرق إلى الغرب حتى قلب أوروبا عاد الاستعمار الغربى الحديث من الغرب الأوروبى الصهيونى إلى الشرق من جديد للقضاء على دولة الخلافة واحتلال أراضيها. وبعد حركات التحرر تم تحرير الشرق من جديد فى جنوب المتوسط وشرقه ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية شمال البحر وغربه وربما عبر الأطلنطى، امتداد الغرب القديم إلى العالم الجديد.

تم "صراع الحضارات" حول البحر الأبيض المتوسط، قلب العالم القديم، بين شماله وجنوبه، وشرقه وغربه مرتين. وكل طرف غالب مغلوب مرتين. مما يجعل عقدة التاريخ قابلة للحل عبر الزمن، طالما تم التخفف من ثقل الماضى والعمل المشترك من أجل تحديات الحاضر نحو مستقبل تتساوى فيه الأطراف ومع نموذج جديد بديل، من "صراع الحضارات" إلى "حوار الثقافات"، وهذا هو معنى الحوار

بين الشمال والجنوب، الحوار العربى الأوروبي، والحوار بين الشرق والغرب الحوار العربى الأمريكى، فالغرب يمتد عبر الأطلنطى، والحوار العربى الأسيوى.

لم ينجح حتى الآن الحوار العربى الأوروبى لأن أوروبا ما زالت تنظر إلى العرب كمجال حيوى لها، أسواقا وطاقة وعمالة ومناطق نفوذ تكرارا لصورة الغرب الاستعمارى القديم. والعرب ينظرون إلى أوروبا باعتبارها المتحكمة فى أقدار البشر، اقتصادا وسياسة وثقافة. تريد أوربا الاقتصاد قبل السياسة. ويريد العرب السياسة قبل الاقتصاد، تفهم قضايا العرب فى رفع الحصار عن ليبيا والعراق واسترداد حقوق شعب فلسطين. وتقدم إيران وهى ظهير الوطن العربى، والثورة الإيرانية رصيد الثورة العربية الحوار الثقافى. للعرب رصيد تاريخى طويل فى الثقافة قبل ثقافة الغرب فى العصور الحديثة. والتفاهم الثقافى سابق على التبادل الاقتصادى والتعاون السياسى. وكما ساعد الشرق الجنوب إبان حركات التحرر يستطيع الغرب أن يساعد الجنوب لبناء الدول الحديثة والتنمية خاصة وأن الجنوب يعانى من مشاكل التصحر والفقر والتخلف ومعظمها من آثار الاستعمار الأوروبى.

وما زال الحوار العربى الأمريكى متعثرا نظرا لحصار ليبيا والعراق والتأييد شبه المطلق لإسرائيل، والعمل على تفتيت الوطن العربى وشرذمته وتفتيته حتى تبقى العولمة نظام العالم الجديد فى عالم ذى قطب واحد. ويبقى للعرب صراعاتهم بين العرب والبربر والأكراد والمسلمين والشيعة والأقباط، نزاعات عرقية و طائفية ومذهبية فى مصر والسودان والعراق ولبنان والخليج والمغرب العربى كله والسودان. ان وطنا عربيا موحدا فى مقابل أوربا موحدة على شاطئى المتوسط لقادر على أن يحيل قلب العالم القديم إلى قلب العالم الجديد. فالشمال والجنوب على شاطئ المتوسط متكاملان تاريخيا وجغرافيا وثقافيا. وكلاهما مفتوحان على آسيا من الشرق وعلى عبر الأطلنطى من الغرب. فهما مركز الثقل فى العالم.

والحوار العربى الأسيوى هو استئناف لتضامن شعوب أفريقيا وآسيا وباندونج وقلب العالم الثالث مع أمريكا اللاتينية. والشرق امتداد طبيعى للوطن

العربى. ليس بين الاثنين إرث استعمارى كما هو الحال مع الغرب. ساهما فى حركة التحرر العربى، وكونا كتلة عدم الانحياز. وكان الإسلام أول ما انتشر انتشر شرقا نظرا للامتداد الجغرافي للوطن العربى فى آسيا . بل ان ما يزيد على ثلاثة أرباع المسلمين فى آسيا. وأكبر دولة إسلامية فى آسيا. وأصبحت النهضة الأسيوية اليوم مظهر إعجاب ومنافسة من النهضة الغربية التقليدية بالأمس. وأصبحت النمور الآسيوية بالرغم من الأزمة الأخيرة نموذجا يحتذى به فى التنمية فى وسط عالم متبادل المصالح مع المحافظة على الاستقلال الوطنى.

ويتحدث الغربيون أنفسهم عن "أفول الغرب" و"ريح الشرق". إذ يبدو أن العصور الحديثة الغربية قد أوشكت على النهاية بعد أن بدأت منذ الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية الأولى فى التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية فى القرن العشرين مع حربين عالميتين طاحنتين أدت إلى الإحساس ببداية النهاية. وتحدث الفلاسفة عن "قلب القيم" (شيلر)، و"إفلاس الفلسفة" و"أزمة العلوم الأوروبية" (هوسرل)، و"الآلة التى تصنع آلهة" (برجسون). وإذا كان نيتشه قد أعلن فى نهاية القرن الماضى "موت الإله" وحياة الإنسان فان كارل بارت قد أعلن فى نهاية هذا القرن موت الإنسان. فسادت العدمية والشك والنسبية واللاإرادية. وظهرت فى فلسفات ما بعد الحداثة والتفكيكية التى تنكر النظام والعقل والقانون والنسق فى العقل والطبيعة والفن والمجتمع. البداية فى "مقال فى المنهج" عند ديكارت، والنهاية فى "ضد المنهج" لفايرآبند. البداية فى "العقل النظرى" عند كانط والنهاية فى "وداعا للعقل" لفايرآبند، البداية فى "البناء العظيم" لبيكون، والنهاية فى "التفكيكية" لدريدا أو "الكتابة فى درجة الصفر" لبارت.

ليس صعبا أن يكون لحضارات الشمال والجنوب والغرب والشرق برنامج مشترك. فالاهتمامات واحدة ولكن على درجات متفاوتة ونظام للأولويات متفاوت. فإذا اهتم الشمال بتلوث البيئة وبعيوب مجتمعات الوفرة، وبالمخدرات والشذوذ

الجنسى والجريمة المنظمة وغياب المثل والعنصرية ومظاهر الرأسمالية فان الجنوب يهتم أيضا بالفقر والبطالة والتخلف والتعليم والإسكان والنظافة وكل مظاهر الحاجات الأساسية التى استطاع الغرب توفيرها. وإذا كان البشر يعيشون فى عالم واحد، وكان العالم قرية واحدة فانه يمكن صياغة مبادئ كوكبية واحدة. فالعدالة الاجتماعية لا تتحقق فقط فى المجتمعات والدول بل أيضا على مستوى العالم بين الشمال والجنوب، والشرق والغرب. فما يستهلكه الشمالى قدر ما يستهلكه الجنوبى عشرات المرات. وأقلية فى الشمال لا تتجاوز ٥٪ من مجموع سكان الأرض يملكون ويتحكمون فى ٩٥٪ من سكان العالم. ذلك سوء توزيع للثورات. فالعولمة ليست فقط اقتصاديات السوق وتصدير السلع بل أيضا توقير الخدمات على قدر متساو على شعوب العالم. وأن ما ينفق فى صناعات السلاح فى الدول الرأسمالية ليكفى فى إشباع الحاجات الأساسية للشعوب إلتى ما زالت تحت خط الفقر.

إن التحول من "صراع الحضارات" القديم إلى "حوار الثقافات" الجديد ليس فقط على مستوى النظر، العلوم والفنون والآداب، ولكن أيضا على مستوى العمل فى صياغة برامج عمل مشتركة تسترد فيها الإنسانية وحدتها، وتتكامل إمكانيتها، بحيث تتساوى كل أطراف الحوار وتتجه نحو هدف مشترك يحقق مصالح الجميع بداية بالمنظمات الدولية وعلى رأسها الأمم المتحدة ونهاية بشعوب العالم، أطفالا ونساء وشيوخا، المهمشين فى الأرض، ولو على مستوى الصراخ والأنين.

الإسلام والعولمة

١ـ مقدمة: الموضوع والمنهج.

يسهل تحديد التصورات وتعريف المفاهيم طبقاً لمنطق الجواهر وهو لب المنطق القديم. ويصعب تحديد العلاقات ومعاملات الارتباط وهو لب المنطق الحديث. لذلك يمكن تعريف "الإسلام"، وتعريف "العولمة" ولكن يصعب تحديد معنى "واو" العطف لربط الإسلام بالعولمة(١).

وقد أصبح هذا الربط شائعاً فى الفكر العربى الاسلامى الحديث والمعاصر "الإسلام والتنمية"، "الإسلام والتقدم"، "الإسلام والعلم"، "الإسلام والتكنولوجيا"، "الإسلام وحقوق الإنسان"، "الإسلام والمرأة"، "الإسلام والمجتمع المدنى"، "الإسلام والحداثة" .. الخ. وهى أسوأ طريقة للجمع فيها بين القديم والجديد. إذ توحى بأن الطرف الأول، وهو الإسلام، قديم، وأن الطرف الثانى، التنمية والتقدم والعلم والتكنولوجيا وحقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدنى والحداثة حديث. فلا القديم قادر على أن يتحول إلى الحديث، ولا الحديث تمتد جذوره فى القديم.

(*) ندوة جامعة بيرزيت- فلسطين "الثقافة فى الوطن العربى، تحديات الألفية الجديدة وأفاق التنمية الثقافية"، الجامعة الأردنية، مركز الدراسات الإستراتيجية، عمان ١٩-٢١ يناير ٢٠٠١.

(١) العنوان ليس من وضعى بل من اقتراح الدكتور مضرقيس، رئيس دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية بجامعة بيرزيت – فلسطين.

فينشأ صراع بين غير متصارعين، ويقع تناقض بين غير متناقضين. والقديم من الأنا، والحديث من الآخر، والمسار بالضرورة من قدم الأنا إلى حداثة الآخر مما يساهم فى نشأة عقدة نقص فى الأنا من الآخر، وعقدة عظمة فى الآخر تجاه الأنا. وقد يتحول الأمر إلى نقد الأنا وجلدها وسلخها والقطيعة معها، ومدح الآخر والانبهار به واعتباره نموذجاً للحداثة والارتباط به. فتنشق الثقافة الوطنية إلى قسمين، أنا جماهيرى قديم يَدافع عن نفسه، وأنا نخبوى حديث يدافع عن غيره. ويتحول الانشقاق إلى فصام كما هو الحال فى وسط شبه الجزيرة العربية وعلى الأطراف، والخصام إلى عداء، كما هو الحال فى المغرب وتونس ومصر وسوريا والعراق واليمن والكويت، والعداء إلى حرب بين الاخوة الأعداء كما هو الحال فى الجزائر[١].

ولا يوجد مدخل واحد للموضوع أو طريقة واحدة لتناوله[٢]. فالإسلام موضوع لعدة علوم: العقلية النقلية مثل العقائد والفلسفة والأصول والتصوف، والعلوم النقلية الخالصة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، بل والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية مثل الطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن. والإسلام له مرحلتان تاريخيتان. الأولى فى عصر تكوين العلوم واكتمالها فى القرون السبعة الأولى، والثانية عصر الشروح والملخصات والموسوعات فى العصر المملوكى التركى العثمانى فى القرون السبعة التالية. والإسلام ليس فقط علوماً وحضارة. بل هو تاريخ عمران وسكان ودول وفتوحات وحروب وصراعات. فأى إسلام يُقرن بالعولمة؟

---

(١) هناك نصان أخران للعولمة. الأول "العولمة بين الحقيقة والوهم" مع تعليق "من مثقف وطنى إلى مثقف غربى" فى "ما العولمة؟" حوار مع صادق جلال العظم، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠. والثانى Islam and Globalization جامعة هلسنكى، قسم العلوم السياسية، ندوة "الكوسموبولية" Cosmopolis ٢-٤ يونيو ٢٠٠٠ التى أقامتها جمعية النظرية، والثقافة، والمجتمع Theory, Culture and Society برئاسة ميكل فيذرستون M. Featherstone.

(٢) انظر المداخل المتعددة للموضوع فى صادق جلال العظم، حسن حنفى: ما العولمة ؟ دار فكر، دمشق ٢٠٠٠، ص٧٢-٨٧.

والعولمة فى الغرب موضوع لعدة علوم، السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصالات. هى ظاهرة مركبة ذات أبعاد متعددة، تاريخية فى التراكم الرأسمالى للغرب، واقتصادية فى الهيمنة، هيمنة الدول الصناعية الكبرى، مجموعة السبع والشركات المتعددة الجنسيات على أسواق العالم، وسياسية فى تخطى حدود الدول الوطنية باسم العالم قرية واحدة أى سوقاً واحدة، وثقافية، ثقافة الاستهلاك والجريمة والعنف وقيم البذخ والغنى والترف، وعسكرية، فى استعمال الولايات المتحدة الأمريكية المنظمات الدولية لفرض الحصار على الشعوب وتهديد أخرى بالغزو والعقاب الجماعى إذا ما شقت عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذى القطب الواحد. فأى جانب من جوانب العولمة فى علاقة مع الإسلام؟

لا يوجد ارتباط واحد بين الإسلام والعولمة. فالاختيارات متعددة. ولا يوجد مدخل واحد أفضل من الآخر، كلها اجتهادات تنير الموضوع. إنما الاختيار الأفضل هو ما تبقى فى الموروث الثقافى والوجدان الشعبى من صور للإسلام والعولمة. تقدم الدول وتنهار، وينشأ العمران ثم يعمه الخراب. وما يبقى من الإسلام، ثقافته ورؤيته وقيمه، ما يجعل التاريخ حياً قائماً. وتأتى العولمة وتذهب كما أتت كل أشكال الهيمنة للوعى الأوربى المركزى منذ ما يسمى "الكشوف الجغرافية" عندما التفت أوربا حول العالم والقديم، أفريقيا وآسيا من أعالى البحار والمحيطات بعد أن فشل غزوها الصليبى من البحر المغلق، البحر الأبيض المتوسط، واكتشفت العالم الجديد واحتلته وتنافست عليه وهى فى طريقها إلى استعمار العالم القديم، ونشأة المدن التجارية على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وتصدير الثورة الفرنسة وتحويلها إلى استعمار جديد باسم الجمهورية العالمية ثم الاستعمار الأوربى الحديث الذى بلغ الذروة فى القرن التاسع عشر وخلافته للأمبراطورية العثمانية بعد هزيمتها فى الحرب الأولى، والعنصرية الدفينة المستمرة عبر أشكال الهيمنة، روما التى ورثت أثينا، وأسبرطة التى مازالت تنبع فى أعماق الوعى الأوربى وإن بقيت أثينا فى عقله، واليهودية التى شكلت رؤيته للعالم ومعايير سلوكه وإن كان مسيحى الدين واللسان.

والمنهج هو تحليل التجارب الشعورية الحية الفردية والجماعية لكل من الإسلام والعولمة اللتين يعيشهما العالم الغربى الاسلامى اليوم دون إعطاء النفس أقل مما تستحق أو إعطاء الغير أكثر مما يستحق، ودون إحساس بالأقلية وقهر الأغلبية لها مما يدفع إلى الاحتماء بأغلبية أكثر، العولمة، ودون نفسية السجين الذى ينتفض ضد العولمة كأحد أشكال القهر والذى تتبعه النظم الحاكمة، ودون نفسية المهاجر الذى يجد فى غزل العولمة مصدر رزق وإبرام عقد فى جامعة بحثاً عن عمل بعد أن فقد العمل داخل الأوطان للتعالى عليها والكفر بها والبحث عن وطن بديل. ليس المنهج هو نصوص الإسلام فهذه تخضع للانتقاء والتأويل أو جداول إحصائية تخضع أيضاً للانتقاء والقراءات المختلفة. إنما المحك هو التجربة المشتركة، وتطابق التجربة الفردية مع التجربة الجماعية. وهو أحد معانى الموضوعية، التطابق مع الواقع من خلال التطابق مع الآخرين. ففى التجربة المشتركة يكمن الأنا والآخر فى الزمان.

ويمكن تناول الموضوع بطريقتين. الأولى رؤية الإسلام من خلال العولمة إجابة على سؤال هل هناك عولمة إسلامية؟ والثانية رؤية العولمة من خلال الإسلام إجابة على سؤال هل هناك إسلام عولمى؟ ولا يكفى فقط الحكم على العولمة من وجهة نظر إسلامية أو الحكم على الإسلام من وجهة نظر العولمة. وهو استئناف للعبة المرآة المزدوجة رؤية الأخر من خلال الأنا، ورؤية الأنا من خلال الآخر كما مارسها الطهطاوى فى "تخليص الابريز". ولا يمكن رؤية الإسلام والعولمة من منظور ثالث يتجاوزهما معاً فلا يستطيع ذلك إلا شعور كلى محايد، وهو ما يستحيل على البشر.

وتصعب الأحكام "العلمية" الصارمة نظراً لأن الإسلام والعولمة تجربتان حيتان فى وجداننا المعاصر. الموضوع من الذات، والذات من الموضوع. فالإنسان العربى المعاصر محاصر بين الإسلام والعولمة، بين الأنا والآخر. هما صورتان لوعيه، النفس والبدن، الروح والمادة ومن ثم يستحيل إصدار الحكم. المهم أن تبعد

الأحكام عن التقريظ للنفس والدفاع عن الإسلام، وهجاء العولمة ونقد الغرب ورفض الآخر كما تفعل بعض الاتجاهات الإسلامية الغالبة أو العلمانية المتطرفة، وأن تبعد أيضاً عن مدح العولمة وتقريظها وبيان فوائدها وهجاء النفس وبيان تخلفها وانطلاقها كما تفعل بعض الحركات المستحدثة.

والمهم أيضاً أن تحليل ظاهرة العولمة من منظور فلسفي وعلى مستوى فكرى. فالفلسفة تخصص ونوع أدبى وإلا تحول الفلاسفة إلى اقتصاديين وسياسيين وإعلاميين خلّص. الفلسفة ماهية التاريخ. وكل الظواهر الاجتماعية والسياسية هى ظواهر فلسفية فى أسسها النظرية. هى رؤى فردية وجماعية. لذلك ركز بعض المفكرين العرب المعاصرين على نظرية المعرفة والبحث عن الوحدة المعرفية episteme وراء الظواهر تحت أثر فوكو والبنيوية فتنفصل المعرفة عن الوجود وتستقل بذاتها فى عالم نظرى مغلق. الفلسفة ماهية التاريخ تعنى فقط البحث عن الجذور المعرفية لظواهر التاريخ دون أن تنفصل عنها.

٢ـ العولمة الحضارية.

العولمة الحضارية هى السمة الغالبة على حضارة الإسلام منذ نشأته الأولى بالرغم من نشأته فى شبه الجزيرة العربية حمله العرب شرقاً إلى فارس وشمالاً إلى بلاد الشام وغرباً إلى المغرب العربى. فقد حول الإسلام العرب إلى قوة تاريخية صاعدة بين إمبراطوريتى الفرس والروم اللتين أنهكتهما الحروب ودون أن ينتصر أحدهما على الآخر، يوم له ويوم عليه. ﴿الم غلبت الروم فى أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون، فى بضع سنين﴾.

وبالرغم من أن الإسلام نشأ فى شبه الجزيرة العربية كدين وطنى لها، ولسانه العربية إلا أن عقيدته الأولى، التوحيد، لا حدود لها. انتشرت خارج الوطن واللغة بلا حدود، فى ربوع الشام وفى سهول آسيا الوسطى وجبال المغرب العربى. كما انتشر عبر المحيطات إلى جنوب شرقى آسيا وعبر مضيق جبل طارق إلى أوربا

وفيما بعد إلى أفريقيا جنوب الصحراء عبر وادى النيل أو السواحل الشرقية والغربية والجنوبية. التوحيد عولمة فى تصور العالم، العالم قرية واحدة، والبشر جميعاً بلا حدود يتساوون جميعاً أمام الإله الواحد، ويتمثلون قيماً إنسانية واحدة "كلكم لآدم وآدم من تراب"، "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح"، "وأنا شهيد على أن عباد الله إخواناً". نشأوا من أصل واحد، النفس، ويعودون إلى أصل واحد، الاستحقاق.

إعلانه الأول الشهادة التى تتكون من فعلين: نفى فى "لا اله" واثبات فى "إلا الله"، نفى كل مظاهر التسلط والهيمنة الطبيعية والبشرية حتى يتحرر الوجدان الانسانى فى كل مظاهر القهر والطغيان "الله أكبر قاصم الجبارين". التوحيد يعنى الحرية الإنسانية، خلق البشر جميعاً من نفس واحدة، ومعادهم معاد واحد، الاستحقاق طبقاً للأعمال. وتتضمن الحرية المساواة الطبيعية فى الحقوق والواجبات. فإذا حدث تفاوت فى الدخول بين الأغنياء والفقراء يبدأ التكافل الاجتماعي لتحقيق وحدة المجتمع. وحدة الأمة انعكاس لوحدة الله فى البشر والنظامى الاجتماعى[(١)].

هذه الوحدة الشاملة لا تنفى التعددية. فالوحدة لا تنفى التنوع. والتنوع تناغم يؤدى إلى الوحدة ﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾. الوحدة والتنوع كلاهما حقائق فى الوجود. العالم واحد ومتنوع فى آن واحد. البداية من أصل واحد، والنهاية إلى أصل واحد، وما بينهما يعيش البشر مع مبدأ واحد. والاختلاف سنة الكون وقانون الطبيعة. والتكثر مبدأ الأشياء. ويتفرد الإنسان عن الله بالحرية والمسئولية. والملل والنحل كثرة داخل الوحدة كما عبر عن ذلك "دستور المدينة"، اليهود، والنصارى، والصابئة، والبراهمة، والحنيفية، والمجوس وأضاف القاضى عبد البر "عبدة الأوثان". كل منها أمة واحدة، لها كيانها المستقل، لغتها وأعرافها وعقائدها وشرائعها داخل الأمة الواحدة.

---

(١) أنظر دراستنا "ماذا يعنى: أشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٦١.

وقد نشأت بعض مقولات ومصطلحات وتعبيرات الفقه القديم فى عصر الفتوحات من أجل تقوية الأمة الناشئة ولم تعد دالة على هذا العصر مثل "أهل الكتاب"، "أهل الذمة"، "الإسلام أو الجزية أو القتال". تعبير "أهل الكتاب" الآن يعنى مساواة جميع المواطنين فى الحقوق والواجبات ومستمدة من آية المباهلة ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾. "وأهل الذمة" مفهوم أخلاقى، ارتباط الجميع بقانون خلقى وليس تبعية المولى. فالقانون الخلقى يعم الجميع، قانون السلام بين البشر دون اعتداء أو عدوان. و"الإسلام أو الجزية أو القتال" تمت صياغته فى العلاقات الدولية فى عصر الفتوحات للقوة الجديدة الصاعدة التى تبرز للعالم بين الامبراطوريتين القديمتين اللتين أنهكتهما الحروب دون غالب أو مغلوب، الفرس والروم. مفهوم الأقليات إذن مفهوم كمى لا ينطبق على الإسلام لأن الملل والنحل مفهوم كيفى حتى ولو كان صاحب النحلة فرداً واحداً ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾، "لئن يهدى إليك الله رجلاً واحداً خيراً لك من الدنيا وما فيها".

والمحددات الداخلية للفقه القديم أيضاً محددات تاريخية مرتبطة بروح العصر مثل ما يتعلق بالحريات الشخصية ووضع المرأة. فقانون الردة قد تمت صياغته من أجل تقوية الدين الجديد وعدم الرجوع إلى مراحل الوحى السابقة فى التشريع بعد أن اكتملت النبوة طبقاً لمبدأ ﴿لا إكراه فى الدين﴾ و﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ و﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾. والقصاص جزء من قوانين الشعوب القديمة والحديثة باستثناء بعض الأنظمة القانونية التى لا تبيح القصاص بناء على التوحيد بين الذات والصفات والأفعال فى الشخصية الإنسانية وهو الموقف الاعتزالى. فى حين أن المذهب الأشعرى وهو المذهب السائد فى الأمة يجعل الصفات والأفعال زائدة على الذات مما يبيح إعادة النظر فى موضوع القصاص. فمهما كانت صفات القاتل وأفعاله إلا أن ذاته تتجاوزها. ويمكن أن يقال نفس الشىء فى عذاب البدن مثل قطع اليد والرجم. فالبدن جزء من حقوق

الإنسان، والتعذيب وآلام البدن منافية لحقوق الإنسان بدليل العفو والشبهات والمجتمع الصالح الذى تمحى فيه السرقة، والزواج المبكر الذى يمنع الانحراف.

ومحددات وضع المرأة تفهم أيضاً فى سياق تاريخى تدريجى من أجل تغييره وليس لمجرد الإعلان عن النهاية قبل أن تبدأ البداية. فالمرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق الحياة ﴿وإذا الموؤودة سئلت بأى ذنب قتلت﴾ فأعطاها الإسلام حق الحياة فى مجتمع ذكورى حربى المرأة فيه عورة ونقطة ضعف تؤخذ سبية فى حالة هزيمة القبيلة. وكان تعدد الزوجات بلا حدود فوضع الإسلام له شرطاً مستحيلاً وهو العدل بينهن دلالة على أن النهاية هى الزوجة الواحدة للرجل الواحد كقاعدة إلا فى حالات الاستثناء العامة[1]. وهى نصف وارثة لأنها لم يكن لها حق الوراثة على الإطلاق. والزمن كفيل بتطوير الوضع إلى حد المساواة، بالإضافة إلى أن الوحدة الحسابية فى قانون الميراث الأسرة وليس الفرد. وفى هذه الحالة تتساوى الأسر فى قانون الميراث، لكل منها نصيب ونصف على الأقل. وهى نصف شاهدة لأنها لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق. والتطور والزمن والتاريخ، فى ثقافة أمية كل ذلك كفيل بأن يجعلها شاهدة كاملة.

٣ـ العولمة الثقافية.

ولما اتسعت الفتوحات الأولى أصبح البحر الأبيض المتوسط مركزاً للعالم القديم بشاطئيه الشمالى والجنوبى، أوربا وأفريقيا، وحافتيه الشرقية والغربية، فلسطين وجبل طارق. إذ ورث الحلف الإسلامى ***Pax Islamica*** الحلف الرومانى ***Pax Romana*** . أصبح البحر الأبيض بحيرة عربية لربط أفريقيا بأوروبا عبر البحر الأحمر رابطاً أفريقيا بآسيا. كان حلم عبد الرحمن الداخل هارباً من دمشق إلى مصر إلى المغرب العربى العودة إلى دمشق من الشمال عبر أوربا. وقد وصل المد الإسلامى بالفعل من الأندلس حتى "تور" بفرنسا من الغرب، ومن تركيا حتى فينا

---

(١) مثل زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعد الحرب، عقر المرأة، المرض الذى يمنعها من القيام بمسئوليات المنزل.

من الشرق. وفى مرحلة متأخرة عبر الإسلام فوق الأطلنطى إلى "العالم الجديد" من أفريقيا. كما عبر إلى جنوب القارة الأفريقية من آسيا. وقد أصبح المسلمون الآن سدس سكان العالم، الدين الثانى بعد المسيحية. يمتد على أسواق مترامية الأطراف، ويمتلك مواد أولية وعوائد نفطية وقدرات بشرية ما تسمح له بأن يكون كتلة اقتصادية عالمية، مركزاً وسط أطراف، أوربا الشمالية، وآسيا الشرقية والعالم الجديد ما وراء الأطلنطى، بل واستراليا ونيوزبلاندا عبر إندونيسيا والفلبين، دون تبعية الأطراف للمركز. فالوطن هو الأساس وليس الكوسموبوليتانية. وهناك الخلافة المركزية فى المدينة أو دمشق أو بغداد أو القاهرة أو استانبول، وهناك الأمصار. وقد كانت اللامركزية أحد الاتجاهات الإصلاحية للخلافة المركزية العثمانية. وحتى الآن فى بعض الأنظمة السياسية العربية هناك وزارات للحكم المحلى.

ولا توجد ثقافة قائمة احترمت وأكدت وحافظت على وعظمت ثقافات الشعوب المفتوحة مثل الثقافة العربية الإسلامية، اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً. فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابى المعلم الثانى. وبطليوس هو الأول، وابن هيثم بطليوس الثانى. وسقراط أحكم البشر، وأفلاطون صاحب الأيد والنور، وجالينوس فاضل المتقدمين والمتأخرين، وأرسطو هو الحكيم، وأفلوطين الشيخ اليونانى. وسمى مسكويه "جاويدادخرد" الحكمة الخالدة. وكتب البيرونى أفضل ما كتب عن الهند "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة".

وساهمت الدولة نفسها فى ذلك. كان التعرف على ثقافات الشعوب المفتوحة وترجمة أعمالها مشروع الدولة والأمة معاً. وفى الخيال التاريخى أن المأمون رأى أرسطو فى المنام فى حوار حول الحسن والقبح، واتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة كتب أرسطو التى تقوم على العقل المتفق مع الشرع. فأسس المأمون ديوان الحكمة. وعين حنين بن اسحق رئيساً له. وساهم نصارى العرب فى هذا النقل من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عبر السريانية. فالمترجمون كانوا عرباً، نصارى

ديناً، ومسلمين ثقافة. كان ولاؤهم للثقافة العربية، يطوعون النص اليونانى المترجم إلى ثقافة المتلقى وتصوراته للعالم. فالآلهة جمعاً تترجم "إله" بالمفرد، و"الملائكة" جمعاً، والناموس بترجم الشريعة. لم تكن الترجمة نوعاً من "التغريب" أى الانبهار بالاغريق كما هو الحال الآن فى بعض الترجمات الشامية والمغربية التى تقوم على "التغريب" أى الانبهار بالغرب إعجاباً بالثقافة الغربية مما يحدث رد فعل أصولى لدى أصحاب الثقافة الموروثة باسم الهوية ضد الثقافة الوافدة باسم التحديث (١). بل عن الترجمة تجاوزت الحرفية إلى المعنوية. ثم تجاوزت المعنوية إلى التعليق حذفاً وإضافة. واستعملت النقل أكثر من التعريب حرصاً على نقاء اللغة العربية(٢). ولم تعرب إلا أقل المصطلحات الباقية إلى اليوم: موسيقى، فلسفة.

وبعد الترجمة والتعليق ونشأة المصطلح الفلسفى جاء العرض، التعبير عن الموضوع بأسلوب عربى أصيل، وإعادة كتابة الفلسفة اليونانية خاصة وكأنها تأليف مستقل. ويكون العرض جزئياً، كتابا كتاباً لأرسطو مثل "تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة" للفارابى أو كلياً لكل فلسفة أرسطو مثل "كمية كتب أرسطو" للكندى. وقد يكون العرض جمعاً بين مذهبين بغية وحدة الرؤية. فالحكمة لا تتناقض، والحكيمان لا يتناقضان، والأجزاء تدخل فى الكل مثل "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطليس الحكيم" للفارابى. ثم يدخل الوافد فى الموروث ويتم عرض الحكمة ذاتها بعنصريها مثل "تحصيل السعادة" للفارابى الذى يتحدث فيها الفارابى كحكيم خالد، لا يونانياً ولا عربياً، ويصف السعادة من حيث هى سعادة فى جزء أول ثم "فلسفة أفلاطون" فى جزء ثان يعرض فيه نظرية أفلاطون فى السعادة ثم "فلسفة أرسطو" فى جزء ثالث لعرض نظرية أرسطو فى

---

(١) ونموذج هؤلاء المترجمين جورج طرابيشى السورى الأرثوذكسى المقيم فى باريس.

(٢) مثل قاطيغورياس = المقولات، بارى هرمنياس = العبارة، أنالوطبقا الأولى = القياس، أنالوطيقا الثانية = القياس. ريطوريقا = الخطابة. سوفسطيقا = المغالطة، التبكيت. بويتيقا = الشعر. تراجوديا = المأساة، =كوموديا = الملهاة. فوزيقا الطبيعيات. ميتافوزيقا = ما بعد الطبيعة أو الإلهيات. جيومطريا = الهندسة. أسطرونوميا = الفلك ... الخ.

السعادة. فالبنية هى التى تتحكم فى التاريخ بصرف النظر عما إذا كانت سابقة عليه أو تابعة له.

ثم يستمر التأليف جمعاً بين الوافد والموروث، بين الداخل والخارج، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين أساليب القرآن ومنطق اليونان. فالنحو منطق العرب. والمنطق نحو اليونان[١]. ويبدأ التأليف بتمثل الوافد حتى يتم هضمه والاستفادة منه والتعلم عليه دون رفضه أو احتقاره أو تدميره باعتباره كفراً وزندقة. ثم يدخل تنظير الموروث مع تمثل الوافد، فالوافد يوقظ الموروث من ثباته ويدفعه إلى مزيد التنظير والتعقيل حتى يقارب من عقل الوافد. والعقل هو العنصر المشترك بين الوافد والموروث، عقل اليونان وعقل الوحى. ثم يتعادل تنظير الموروث مع تمثل الوافد فيسير التأليف العربى على ساقين متساويين. ثم يتقدم تنظير الموروث على تمثل الوافد، فالوافد وسيلة وليس غاية. أدى دوره فى تنظير الموروث. ثم يختفى الوافد كلية لصالح تنظير الموروث. فالحضارة الآن احتوت الآخر وضمته وتبدع من تلقاء ذاتها من مخزونها الخاص. وأخيراً يختفى تنظير الموروث لصالح الإبداع الخالص اعتماداً على العقل وحده دون ما حاجة إلى "عكازين" أو "سنادتين" أو "دعامتين" خارجيتين، الوافد والموروث بعد أن تحولا إلى طاقة إبداعية خالصة[٢].

وإذا ما وجد العرب فيلسوفاً يونانياً ناقصاً أكملوه حتى يبدو فيلسوفاً كاملاً فالكمال مطلب عربى، والحكمة مطلب إسلامى. لذلك نُسبت أجزاء من التاسوعات لأفلاطين إلى أرسطو حتى تكتمل الإلهيات الناقصة لديه. فإن لم يوجد فى النصوص ما يتم به إكمال الناقص انتحلت نصوص جديدة من وضع العرب بروح اليونان. فيثاغورث له "وصية ذهبية". فليس من المعقول أن هذا الحكيم الرياضى

---

(١) أنظر دراستنا "جدل الوافد والموروث" قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٠٧-١١٨.

(٢) من النقل إلى الإبداع مجـ١، النقل جـ١، التدوين، جـ٢ النص، جـ٣ الشرح. مج٢ التحول، جـ١ العرض، جـ٢ التأليف، جـ٣ التراكم. مج ٣ الابداع، جـ١ تكوين الحكمة، جـ٢ الحكمة النظرية، جـ٣ الحكمة العلمية، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

الإلهى لا يوصى. وكذلك لسقراط كتاب "التفاحة" فليس من المعقول ألا يوصى سقراط لتلاميذه فى الليلة الأخيرة قبل استشهاده كما فعل السيد المسيح. وأرسطو له مراسلات مع تلميذه الاسكندر، والاسكندر له رسائل متبادلة مع أمه. وأفلاطون "العهود اليونانية" وأرسطو له "سر الأسرار" الذى دون فيها الحكمة "المضنون به على غير أهله". وله "وصية فى تربية الأحداث" وهو المربى صاحب الجمهورية. ولكل من أرسطو وأفلاطون كتاب فى "السياسة". والقول الدائرى الشهير فى السياسة "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفله المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم" ينسب إلى الفرس واليونان فى آن واحد. فهو جزء من الحكمة الخالدة بصرف النظر عن قائلها. وعندما اكتشف نص "ينبوع الحياة" ادعت كل طائفة تأليفه، اليهود والنصارى والمسلمون قبل أن يتحقق المحدثون أنه لابن جبرول. فثقافة الأندلس واحدة شاركت فيها جميع الطوائف طبقاً لنموذج الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة.

بل استطاع الحكماء صياغة نوع أدبى ثالث، لا هو يونانى ولا هو إسلامى. يونانى اللفظ، إسلامى المعنى. يونانى الشكل إسلامى المضمون. فالله هو العلة الأولى والمحرك الأول والصورة المحضة والجوهر الخالص. فحدث تبادل بين الثقافتين اليونانية والإسلامية. اسقط اللفظ الاسلامى واستبدل به اللفظ اليونانى، واسقط المعنى اليونانى واستبدل به المعنى الاسلامى. فالعلة الأولى خالقة للعالم ومدبرة له. وهو ما عرف باسم "التشكل الكاذب"[1].

٤ـ العولمة التبادلية ذات القطبين.

وتعنى العولمة "التبادلية" ذات الاتجاهين، العولمة المزدوجة، تأخذ وتعطى، تؤثر وتتأثر. فكما أخذت الثقافة العربية الإسلامية من الحضارات المجاورة خاصة

---

(١) التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص١٢٣-١٤٦.

اللغة أعطت معاني وتصورات اكمل ومن منظور أوسع، الفرد والجماعة، العقل والقلب، النظر والعمل، المعرفة والأخلاق، الدنيا والآخرة. واستمر ذلك من نشأة الحضارة الإسلامية إلى نهايتها عندما بدأ الغرب اللاتينى فى العصر الوسيط المتأخر يترجم منها. فإذا كانت الترجمة الأولى من الآخر إلى الأنا بفضل النصارى العرب فإن الترجمة الثانية من الأنا إلى الآخر بفضل اليهود العرب والنصارى الآتين خاصة من الأندلس، فى غرناطة وأشبيلية وقرطبة وطليطلة. وكما أسس المأمون ديوان الحكمة أولاً أسس أسقف طليطلة الأسقف ريموندو ديواناً للترجمة. فقد ظلت اللغة العربية لغة الحياة اليومية فيها على مدى قرنين من الزمان بعد سقوطها. كما تمت الترجمة أيضاً عبر صقلية وجنوب إيطاليا غرباً وبيزنطة شرقاً. وقد ظلت اللغة العربية لغة العلم والتأليف كما كان الحال فى بلاط فردريك الثانى. وكانت البعثات تُرسل من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق. وكانت الأسئلة الفلسفية التى تؤرق الأباطرة لا يجدون الإجابات عليها إلا عند المسلمين مثل "المسائل الصقلية لابن سبعين"(١).

وكما تمت الترجمة الأولى من اليونانية إلى العربية لصالح المتلقى بالحذف والإضافة لتوسيع المنظور اليونانى المغلق إلى منظور إسلامى مفتوح بضم إمكانيات أوسع كذلك تمت الترجمة الثانية من العربية إلى اللاتينية مع الحذف، حذف كل العبارات الدينية وأسماء الجلالة التى اعتبرها المترجم أقرب إلى الدين منها إلى العلم. فبدأ العلم ينغلق على نفسه من جراء الفصل بين الدين والعلم، بناء على التجربة الغربية مع الكنيسة. فبدأت تظهر أزمة العلم بعد انتصاره وبعد التمييز بين حكم الواقع وحكم القيمة، مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع.

وظهر لأول مرة فى الفلسفة المدرسية اللاهوت العقلانى عند الجدليين فى فرنسا فى القرن الحادى عشر فى صراعهم ضد اللاهوتيين. الفريق الأول يعتمد على الجدل العقلى البرهانى عند انسليم لإيجاد البراهين العقلية على وجود الله

(١) أنظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والغرب والحداثة، ص١٤٥-١٦٤.

وخلود النفس. وانقلب النموذج من "أؤمن كى أعقل" عند أغسطين إلى "أعقل كى أؤمن" بعد أن كان التناقض أساس الإيمان منذ ترتليان والذى رد إليه كيركجارد اعتباره فى القرن التاسع عشر. وازدهر عند ابيلار فى القرن الثانى عشر التيار العقلانى حتى أنه تم تحكيم العقل فى النص فى كتابه الشهير "نعم ولا" لإثبات تناقض أقوال آباء الكنيسة. وكان المسلم نموذج الفيلسوف فى كتابه الآخر "حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسوف". واستمر الحال كذلك عند توما الاكوينى فى الاعتماد على العقل الطبيعى لإثبات حقائق الدين، وجود الله وخلق العالم وخلود النفس. وبلغ العقل الذروة مرة أخرى عند الرشديين اللاتين، سيجر البرابنتى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، يؤكدون وحدة الوحى والعقل والطبيعة، هذا النموذج الاسلامى الذى كان وراء قيام العلوم الرياضية والطبيعية فى العالم الإسلامى[1]. واستمر العلم الاسلامى نموذجاً للعلم المدرسى عند دنزسكوت ووليم أوكام قبيل العصور الحديثة بعد أن ترجمت الأعمال الرياضية والطبيعية (الكندى)، والكيمياء (جابر بن حيان)، والهندسة والضوء (الحسن بن الهيثم)، والجبر (الخوارزمى)، والفلك (البيرونى). ونقلت تكنولوجيا الرى (عجلات الرى) والحرب (المنجنيق) والاتصالات (البوصلة). كما نترجم نحن الآن العلم الغربى وتقنياته.

واستمر النموذج الاسلامى قبيل العصور الحديثة، فى الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر عند مارتن لوثر الذى تعلم العربية لمعرفة كيف استطاع الإسلام أن يحل معضلات الكاثوليكية. فجاءت البروتستانتية على النموذج الاسلامى ومبادئه: الكتاب وحده، حرية التفسير، رفض التوسط بين الإنسان الله، أولوية الإيمان القلبى على الشعائر الخارجية، الدين للوطن. ثم استمر فى عصر النهضة فى القرن السادس فى معركة القدماء والمحدثين وانتصار المحدثين على القدماء باسم التطور والتغير والزمن والتاريخ، والتحول من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، ومن النفس إلى البدن فتم اكتشاف الدورة الدموية، ومن التمركز حول الأرض إلى التمركز حول

---

(١) أنظر دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩، ص١٠٧-١٣٠.

الشمس فى علم الفلك الجديد، وفى التحول من النص إلى الواقع، ومن الكتاب المغلق، الكتاب المقدس، إلى كتاب الطبيعة المفتوح. العقل مصدر العلم الرياضى، والطبيعة مصدر العلم الطبيعى، والعقد الاجتماعي مصدر السلطة فى المجتمع، والمجتمع المدنى البديل عن الكنيسة.

واستمر النموذج الاسلامى فى القرن السابع عشر فى المنهج العقلى عند ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود". فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. ولا فرق بين شك ديكارت المنهجي وشك الغزالى النفسى "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال". والنظر أول الواجبات عند المعتزلة، ومناط التكليف عند الفقهاء، وأساس النقل عند الحكماء بل والفقهاء كما قال ابن تيمية "درأ تعارض العقل والنقل"، "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"، وما لا دليل عليه يجب نفيه ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. واستمر العقل عند اسبينوزا مطبقاً إياه فى الموضوعات التى استثناها ديكارت من المنهج مطبق فيها "الأخلاق المؤقتة". وانتهى إلى إثبات التحريف فى الكتاب المقدس، وأن النبوة ليست حكراً على اليهود وحدهم، وانتهاء عصر المعجزات، ونقض العهد الأحادى المطلق المجانى بين الله وبنى إسرائيل لصالح عهد تعاقدى روحى مشروط بتقوى الله وطاعته كما هو الحال فى الإسلام. ورفض الحكم الثيوقراطى لصالح "مواطن حر فى دولة حر" وهو الشورى قبل أن تظهر الديموقراطية فى الغرب كنظام سياسى، فالإمامة عقد وبيعة واختيار[1].

واستمر النموذج الاسلامى فى المنطق الجديد عند بيكون "الآلة الجديدة" مؤسساً منهج التجريب الحديث الذى أسسه المسلمون عند جابر بن حيان، والكندى والرازى وابن سينا وابن رشد فى الطب والصيدلة. وهو منهج الأصوليين فى التعليل قبل وضع جون استيوارت مل مبادئ الاستقراء[2]. وهو ما سماه الشاطبى "الاستقراء

---

(١) أنظر ترجمتنا: اسبينوزا "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

(٢) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليس، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.

المعنوى" لأن الأجزاء لا تكوّن الكل، والنوازل لا تنشئ القاعدة. وقد بدأت أزمة الاستقراء فى الغرب بفصل الاستنباط عن الاستقراء، وإبعاد العقل عن الحس وكما لاحظ لاشيلييه فى "أسس الاستقراء" وكما نقد كلود برنار فى "المدخل إلى الطب التجريبى" وهوسرل فى الجزء الأول من "بحوث منطقية" فى نقد المنطق التجريبى.

ولم تبتعد مُثل التنوير فى القرن الثامن عشر عن الأصول الخمسة عند المعتزلة ولا عن نموذج الحكمة عند الفلاسفة أو المصالح العامة عند الأصوليين(١). فالعقل والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم هى نفسها المثل التى قامت عليها الحضارة الإسلامية. اكتشفها الوعى الأوربى فى صراعه ضد المعجزات والإقطاع والقهر والظلم الاجتماعى والعودة إلى الماضى بالرغم من نقد فلاسفة التنوير القضاء والقدر والاستبداد الشرقى والنظم الثيوقراطية وهو ما ينقده الإسلام أيضاً. بل إن الجدل الهيجلى لا يبعد عن جدل الوحى، من اليهودية، الشريعة، إلى المسيحية، المحبة، إلى الجمع بين الاثنين فى الإسلام، ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾. والدولة عند هيجل، الروح فى التاريخ، والمطلق فى المجتمع أشبه بالحاكمية عند الحركات الأصولية. وإعطاء الأولوية للفنون السمعية على البصرية أقرب إلى النظرية الإسلامية(٢). والوحدة المطلقة عند شلنج أقرب إلى قراءة جديدة لابن عربى. ولم تبدأ الأزمة فى الغرب إلا فى القرن العشرين عندما بدأ يخبو النموذج الإسلامى ويخف الباعث الأول للعصور الحديثة ومقاربتها على النهاية.

فإذا كان الوحى قد أعطى الحقائق حدساً فإن العقل وجد البراهين على صدقه فى الحضارة الإسلامية. ووجدت الطبيعة والتجربة والواقع البراهين على صدقه فى الحضارة الغربية، نظراً لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. فالحضارة الغربية تقوم فى دوافعها على بواعث إسلامية، تطابق العقل والطبيعة، نظراً لأن تدوين الوحى لم يصمد أمام النقد التاريخى، وأقوال الكنيسة لم تصمد أمام النقد الفلسفى.

---

(١) أنظر بحثنا: نحن والتنوير، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٢ التحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٤٧-٦٦.

(٢) Hegel's Aestlietics Religious Dialogue and Revolution. Anglo-Egyptian bookshop. Cairo. 1997 PP. 115-121.

ومن ثم فإن تيار "أسلمة العلوم" الذى يقوم على استيراد العلم من الغرب ثم قراءته قراءة إسلامية عن طريق وضع نظارة النص عليه لا يعرف أن هذا العلم فى بواعثه، معرفة قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع وقوانين التاريخ علم إسلامى فى بداياته وليس فى نهاياته، فى مقدماته وليس فى نتائجه. فالبحث عن الحقيقة أقرب إلى الحقيقة من أخذها جاهزة ثم الحكم عليها بمقاييس خارجية. ما يحدث حالياً هو نقل العلم الغربى بلا تمحيص ثم انتقاء نص قرآنى أو حديث نبوى وإلصاقه عليه. فإذا كانت النتيجة إيجاباً كان القرآن أسبق من العلم الغربى فى اكتشاف الحقائق العلمية وإن كان سلباً كان القرآن على حق والعلم الغربى على باطل لأن الوحى لا يخطئ، فى حين أن علم البشر يخطئ. والرهان كله على المؤوِل والمنتِقى الذى يستطيع أن ينتقى ويؤول العلم الغربى والنص الدينى فيحدث الاتفاق أو الاختلاف بينهما. فإذا كان النص الدينى يحتوى على العلم الغربى فلماذا لم يعلن عن ذلك من قبل؟ وإن كان العلم الغربى خاطئاً فلماذا لم يعط النص الدينى العلم الصحيح من قبل؟ وبهذه الطريقة يكون للعلم الغربى الريادة والاكتشاف، ويكون النص الدينى مجرد تابع له. وماذا يحدث إذا ما تغير العلم الغربى وأتى بالنظرية المضادة بعد أن كان النص الدينى قد اتفق معه، فهل يتغير فهم النص وتأويله حتى يتفق مع النظرية المضادة الجديدة؟ وبهذه الطريقة يضيع ثبات النص ويصبح متحولاً بالتحول العلمى. وتصبح كل الحقائق متغيرة ولا ثبات لأى منها وهو ما يضاد العقائد الثابتة للدين. ويصل الأمر إلى منتهاه عندما يُعلن أن الله سخر الغرب لنا، نأخذ علمه ولدينا الدين فنفوز بالحسنيين، الدنيا والآخرة، فى حين أن الغرب يفوز بالدنيا دون الآخرة. فنسجل نقطة زائدة عليه. ولما كانت الدنيا بمفردها خاسرة يخسر الغرب. ولما كانت الآخرة دون الدنيا خاسرة نكسب نحن باسم الكسل والتبعية.

وربما يعود الغرب الآن إلى اكتشاف مصادر أخرى للمعرفة غير نفسه، فى الشرق القديم وفى الثقافات النقيضة، راداكرشنان، بوذا، أو الإسلام الصوفى أو فى الإيقاع الأفريقى لعله يستطيع أن يجد باعثاً جديداً على

الإبداع[1]. فالحضارة الغربية ليست إبداعاً على غير منوال وبدون أصول سابقة. فحضارات ما بين النهر، وكنعان، ومصر القديمة، والهند كلها كانت مصادر "للمعجزة" اليونانية. وفى التاريخ لا شئ يحدث من لا شئ.

٥ـ العولمة كأحد أشكال الهيمنة الغربية.

وعنذ اقل من عقد من الزمان استشرى فى الثقافة العربية مفهوم العولمة Globalization، المشتق من لفظ الكوكب بالإنجليزية لذلك يترجم أيضاً الكوكبية أو Mondialization المشتق من لفظ Monde بالفرنسية أى العالم. وتتداخل معه ألفاظ المدينة الكونية Cosmopolism أى العالم قرية واحدة. ولا يوجد مفهوم فى الفكر العربى المعاصر وجد هذا الكم الهائل من الشرح والتعليق بالبحوث والندوات المحلية والمؤتمرات كما وجد هذا المفهوم.

والحقيقة أنه ليس مفهوماً بل لفظاً يشرع على مستوى الفكر والأيديولوجيا لحدث وقع عام ١٩٩١، سقوط الأنظمة الاشتراكية فى أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتى ونهاية عصر الاستقطاب، وانتصار الرأسمالية سلباً، بغياب البديل الآخر، وليس لمقوماتها الذاتية. فهو مفهوم تبريرى بعدى، تشريعاً لحدث وليس مفهوماً قبلياً نظرياً سابقاً على الحدث.

وهى ليست قدراً تاريخياً أو حتمية كونية بل حدث طبيعى نتيجة لسيادة الداروينية الاجتماعية على الأيديولوجية الاشتراكية والتسلط القيصرى على النظم الاشتراكية التى لم تمر بفترة ليبرالية كما مر الغرب، وتحولت من القيصرية الإقطاعية إلى الاشتراكية وديكتاتورية البروليتاريا. هى حصيلة أفعال البشر وتراكماتها عبر ثلاثة أرباع القرن. وكان الوقت قد فات للمصارحة والمكاشفة وتصحيح الأخطاء. وهى دورة طبيعية فى تاريخ البشر ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾.

---

(١) وهذا ما يتضح فى الموسيقى الغربية المعاصرة وإدخال الربع تون وموسيقى الإيقاع وألحان الشرق عند دبيوسى ورافل وسترافنسكى.

والعولمة الغربية ظاهرة اقتصادية سياسية إعلامية وليست ظاهرة حضارية كما هو الحال فى الثقافة العربية الإسلامية. هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الحديثة وأحد أشكال التعبير عن المركزية الأوربية التى تقوم ليس فقط على تراكم الخبرات البشرية من الشرق إلى الغرب، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر وكنعان واليونان والرومان والعرب واللاتين فى العصر الوسيط بل على عنصرية دفينة تقوم على اللون، الأبيض أفضل من الأسود (أفريقيا) والأسمر (أمريكا اللاتينية) والأصفر (آسيا). تقوم على علاقة القوى بالضعيف والغنى بالفقير، والسيد بالعبد، وصاحب رأس المال بالعامل والمستهلك، والعالم بالجاهل، والمتحضر بالبدائى، والمتقدم بالمتخلف، والحديث بالقديم، والعالمى بالمحلى، والعولمى بالوطنى.

هى ظاهرة اقتصادية أولاً مثل طبيعة النظام الرأسمالى بالرغم من أن الليبرالية نظرية سياسية قبل أن تكون مذهباً اقتصادياً، تجميع رأس المال فى الدول الصناعية الكبرى، مجموعة السبع، وتأسيس الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، وإسقاط الحواجز الجمركية التى تفرضها الدول المستقلة على البضائع المستوردة، وإخضاع العالم كله إلى منظمة التجارة العالمية، وقوانين السوق الحر الذى يقوم على المنافسة والربح وإقامة الصناعات فى المناطق ذات الأيدى الرخيصة خارج المركز حيث يمكن دفن النفايات والتخلص من تلوث البيئة. ونظراً لارتباط الاقتصاد بالنظام المالى الدولى تدخل البورصات لتحويل رؤوس الأموال بالمليارات فى اليوم الواحد لإحداث هزات فى أسعار العملات وانخفاض لها خاصة عملات الدول التى تنافس مجموعة السبع مثل النمور الأسيوية.

وهى ظاهرة سياسية ثانياً تبغى تحويل العالم كله إلى قرية واحدة وإسقاط السيادة الوطنية للدول القومية واستعمال المنظمات الدولية كأداة لفرض العقوبات على الدول التى تشق عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذى القطب الواحد، وفرض الحصار الجوى والبحرى عليها، والتهديد بالغزو العسكرى مثل حصار

العراق وليبيا وتهديد السودان وإيران، وتفتيت يوغوسلافيا والدور على أندونيسيا وربما الهند، وهو ما يخطط للوطن العربى أيضاً تكفيراً عن قومية الستينات، ومناهضة الاستعمار والصهيونية، وتكوين كتلة العالم الثالث فى عصر الاستقطاب. العولمة إذن ليست ذات اتجاه واحد، التجميع والتوحيد والضم نحو المركز بل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتشرذم الأطراف، ومناهضة أى تجمع إقليمى آخر يحتمل أن يكون قطباً ثانياً، والعودة إلى نظام الاستقطاب. الوطن العربى فى عصر العولمة لا يكون كلاً واحداً أو تجمعاً مستقلاً بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف مهدد بالتقسيم إلى شيعى وسنى فى العراق والخليج، عربى وبربرى فى المغرب العربى، علوى ودرزى فى سوريا، مارونى وسنى فى لبنان، زيدى وشافعى فى اليمن، وهابى قديم ووهابى جديد فى شبه الجزيرة العربية، إباضى وسنى فى عمان، مسلم وقبطى فى مصر، شمالى وجنوبى فى السودان، سلفى أصولى وعلمانى حدثى فى الجزائر، بدوى وحضرى، فلسطينى وأردنى فى الأردن، قومى وقطرى على مدى الساحة العربية. وبالتالى تصبح إسرائيل الدولة الطائفية الكبرى فى المنطقة، وتحصل على شرعيتها باسم اليهود ضد لا شرعيتها كاستعمار استيطانى وشوفينية قوميات من مخلفات القرن التاسع عشر.

ليست العولمة ظاهرة حديثة فقط فى العقد الأخير بل تمتد جذورها إلى بدايات تكوين الغرب القديم فى العصر اليونانى الرومانى. فقد أراد الإسكندر بفتوحاته واندفاعه نحو الشرق تكوين امبراطورية يونانية وإنهاء عصر الاستقطاب اليونانى الرومانى غرباً والفارسى شرقاً بقيادة أثينا. عالم واحد، ولغة واحدة، وثقافة واحدة باسم التنوير اليونانى والعقل اليونانى حتى لقد اعتبرته بعض الكتابات المنحولة من الحضارة الإسلامية نبياً من أنبياء الله، ربما ذو القرنين المذكور فى القرآن، الداعى للتوحيد، المجاهد فى سبيل الله. وحاول الفرس ذلك مندفعين نحو الغرب، واحتل قمبيز مصر، وحارب كسرى قيصر، ولكن لم يقدر له النجاح مما أعطى الغرب فى أصوله ثقة بالنفس. واستمر الرومان فيما بدأه اليونان. واستولت روما على العالم القديم، على شاطئ البحر الأبيض

المتوسط، فى الجنوب والشمال، والشرق والغرب باسم ***Pax Romana*** أحد مصادر ***Pax Americana***.

ولم يكن الصراع من أجل العولمة بين الشرق والغرب وحده بل أيضاً بين الشمال والجنوب، بين روما وقرطاجنة، بين أوغسطين ودوناتوس، بين القيصر وهانيبال، بين أوربا وأفريقيا على زعامة العالم الرومانى ثم العالم الرومانى المسيحى. وعاد الصراع من جديد بين الشرق والغرب والشمال والجنوب معاً أثناء الغزو الصليبى فى العصور الوسطى عندما اجتمعت الدول الأوربية "المسيحية" تحت دعوى إنقاذ بيت المقدس من أيدى المسلمين من أجل السيطرة على الشرق بعد أن عزت السيطرة على المغرب وبقى الأندلس صامداً بمدنه المستنيرة، اشبيلية وقرطبة وغرناطة. وكانت طليطلة قد سقطت من قبل. ولم ينجح الغزو الصليبى فى تركيز العولمة الغربية فى أحد أشكالها القديمة.

وبعد سقوط غرناطة فى القرن الخامس عشر عام ١٤٩٢ عام مؤتمر مدريد واستسلام العرب المحدثين كما استسلم العرب القدماء بدأت العولمة الأوربية فى العصور الحديثة بمساعدة الخرائط العربية والملاحين العرب بالالتفاف حول العالم القديم من المحيطات حول أفريقيا إلى آسيا. فتم اكتشاف العالم الجديد، وسميت جزره قبل القارة الجديدة جزر الهند الغربية. بدأت المركزية الأوربية الحديثة بما سمى "الكشوف الجغرافية" وكأن العالم القديم لم يوجد قبل قدوم الرجل الأبيض ومعرفته به، توحيداً بين الوجود والمعرفة "أنا أرى فهو إذن موجود".

واستمر الخروج الأوربى خارج حدوده فى القرن السادس عشر عصر تكوين القوميات الأوربية بعد الإصلاح الدينى فى القرن السابق. ونشأت المدن التجارية الكبرى خاصة فى إيطاليا. وأصبحت التجارة عبر البحار أحد مظاهر العولمة التجارية Mercantilism. بدأ الوعى الأوربى يتصدر العالم منذ القرن السابع عشر الكوجتيو الديكارتى "أنا أفكر فأنا إذن موجود". الأنا مركز العالم. وتأكدت مرة ثانية عند كانط فى "الثورة الكوبرنيقية". الذات مركز العالم والعالم يدور حولها كما تدور

الأرض حول الشمس. وخرج نابليون فى القرن الثامن عشر، الاسكندر الأكبر الثانى، مجسداً روح الثورة من أجل تصديرها وإنشاء الجمهورية الشاملة La République Universelle. باسم التنوير، العقل وحقوق الإنسان وتحت شعار الحرية والإخاء والمساواة والعلم المثلث الألوان.

ولما انحسرت الثورة وعادت فرنسا إلى حدودها الطبيعية تكاتفت القوى الغربية كلها فى القرن التاسع عشر، ذروة الاستعمار الأوربى الحديث، وأعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية على اقتسام العالم القديم ابتداء من احتلال فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلال بريطانيا للهند من قبل، والقضاء على إمبراطورية المغول. ثم احتلال أفريقيا وآسيا على مدى قرن من الزمان حتى هزيمة تركيا فى الحرب الأولى ١٩١٤-١٩١٨. وكان الوطن العربى كله قد وقع تحت الاحتلال البريطانى والفرنسى والإيطالى[1].

وبالرغم من أن حركات التحرر الوطنى قد استطاعت فى القرن العشرين التحرر من الاستعمار إلا أنها تراجعت بعد إنشاء الدول الوطنية الحديثة، وزادت تبعيتها للغرب فى الغذاء والسلاح. وتحول زعماء التحرر الوطنى أو الجيل الثانى لهم إلى نظم قمعية تسلطية. فتفرقت قوى المقاومة والجبهة الوطنية إلى أحزاب متصارعة، الحزب الواحد فى الحكم وأحزاب المعارضة فى السجون. وقد سهل ذلك للعولمة سيادتها على الدول المتحررة حديثاً من الاستعمار حيث وجد حكامها فى الحليف الجديد خير حليف ضد القوى الوطنية المعارضة، إسلامية أو ناصرية فى حالة الوطن العربى، باسم الاقتصاد والرخاء والخصخصة ونظام العالم الجديد وثورة الاتصالات والعالم قرية واحدة. فالحليف الخارجى خير دعامة للنظم السياسية كبديل عن الحليف الداخلى، قوى المعارضة الوطنية.

٦- المفاهيم المساندة لتأسيس العولمة فى المركز.

ومفهوم العولمة "العولمة" ليس بمفرده بل تصاحبه عدة مفاهيم أخرى

---

(١) أنظر دراستنا: إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مراجعة وحواء جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣). حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٢١١-٢٢٨.

للمساندة. فهو المفهوم الرئيسى الذى يحتاج إلى مفاهيم أخرى تجره وتصحبه وينزلق عليها. وكلها مفاهيم تنتجها أجهزة الاستخبارات الأمريكية ومراكز الأبحاث التى وراء صنع القرارات فى الولايات المتحدة. منها "نهاية التاريخ" وكأن الرأسمالية قد انتصرت إلى نهاية الزمان. فالتاريخ توقف، والزمان انتهى، وعقارب الساعة لم تعد تدور، وحتى لا يبقى أمل فى عودة الاشتراكية أو نقد الرأسمالية. مع أن الرأسمالية لم تنتصر بل النظم الشمولية هى التى انهارت، فهو انتصار سلبى. وبغير مقارنة مع النظم الشمولية مظاهر التفسخ فى المجتمع الرأسمالى يعرفها أهل الاختصاص، زيادة التضخم ومعدل البطالة، والفقر، والجريمة، وأزمة الطاقة، ورفض قيم الاستهلاك، وزيادة معدل الانتحار. وفى الوطن العربى لا يوجد إحساس بنهاية التاريخ. بل ببداية التاريخ بعد حركات التحرر الوطنى، وبناء الدول الوطنية الحديثة، ومظاهر الصحوة الإسلامية والمقاومة فى جنوب لبنان وفى فلسطين وكشمير وأوربا الشرقية وأواسط آسيا، واستقلال جنوب أفريقيا، والثورة الإسلامية فى إيران وأندونيسيا، واستعادة ماليزيا لعملتها الوطنية، والهبات الشعبية فى الوطن العربى والانتفاضة الفلسطينية.

ومنها أيضاً "العالم قرية واحدة" أو العالم قرية شاملة Global village وهى صورة رمانية لعالم الاتصالات المترابط لرجال الأعمال الذى يستطيع عن طريق وسائل الاتصال الحديثة وشبكات المعلومات والهواتف النقالة أن يشعر أن العالم كله بين يديه على شاشة صغيرة بل أن يحول العالم الخارجى داخلها فيما يسمى بالواقع الممكن Virtual Reality. والحقيقة أن البشر فى هذا العالم لا يعيشون لحظة زمنية واحدة أو فترة تاريخية واحدة. هناك قبائل تعيش من أجل قتل بعضها البعض Genocide، تأكل لحم بعضها البعض. وأخرى فى الأدغال وقبائل فى الصحراء وآلاف المعتقلين السياسيين والمعذبين فى السجون وفقراء النجوع لا تعلم عن ثورة الاتصالات شيئاً. عالمها قرية واحدة هى قبيلتها وأحراشها. كما أن ثورة الاتصالات تنظم المعلومات المتراكمة لكثرتها ولا تبدع علماً جديداً. هى نظام إلكترونى فعال للفهرسة بدلاً من الملفات القديمة. وفرق بين المعلومات والعلم.

المعلومات معروفة سلفاً أما العلم فهو الجديد، القراءة لما بين السطور. المعلومات نقل، والعلم إبداع. المعلومات خارج الذهن والعلم داخله. يمكن احتكار المعلومات ولكن العلم مرهون بالإرادة والحرية الإنسانية. لا تتجاوز المعلومات الأشكال التقليدية للنقل، النقل من مكان إلى مكان، ومن شخص إلى شخص. هى شفرة ورموز تفقد الواقع قيمته والاتصال به اتصالاً مباشراً. يمنع من الحوار بين البشر والتقابل بين البشر لا يزيد عن كونه تكنولوجيا خاضعة لكل فيروساتها وسرقتها[1].

ومنها "السوق" وقوانين السوق، واقتصاديات السوق، الربح والتسويق وقيم الاستهلاك والتوزيع. فمازال المشروع الغربى يقوم على أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكبر قدر من الاستهلاك لأكبر قسط ممكن من السعادة. والإنتاج مشروط بأزمة المواد الأولية، والطاقة. والاستهلاك مشروط بالتوزيع والأسواق وغياب المنافسة. والسعادة بعيدة المنال. ففى مجتمعات الوفرة والرفاهية مثل المجتمعات الاسكندنافية يوجد أكبر معدل للانتحار. والجريمة المنظمة والعنف والاغتصاب والعزلة والجنون كلها مظاهر للشقاء.

إن مفهوم "العولمة" نفسه الذى ينزلق على هذه المفاهيم المساندة يقوم على التقابل بين المركز والأطراف. فأوربا على شرق الأطلنطى وأمريكا على غربه، واليابان فى أقصى الشرق يكوّنون قلب مجموعة الدول الصناعية السبع فى مقابل باقى أسواق أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية حيث المواد الأولية والطاقة. ويمكن مقابلته بمفاهيم أخرى من خارج المركز مثل الاعتماد المتبادل Interdependence، التعاون الإقليمى Regionalism مثل مجالس التعاون، اللجان المشتركة، السوق العربية المشتركة، مجموعة الثمانية، مجموعة الخمسة عشر التى تضم بعض دول أفريقيا وآسيا، السوق الأوربية المشتركة، منظمة جنوب شرق أسيا، الشرق أوسطية، المتوسطية. وكل مفهوم ليس بريئاً كما أن العولمة ليست مفهوماً بريئاً أيضاً. فالشرق أوسطية باب خلفى لادخال إسرائيل فى النظام العربى كأداة للتحديث

---

(١) أنظر بحثنا: ثورة الاتصالات، السياسة الدولية، القاهرة، يناير ١٩٩٨.

بدلاً من مصر. والمتوسطية باب خلفى لاخفاء الصراع بين الشمال والجنوب على شاطئ البحر.

وأخطر ما فى العولمة ليس مضمونها بل آثارها الجانبية السلبية وما تحدثه من رد فعل عليها من الحركات الأصولية التى تقف فى مواجهة التغريب وقيم الاستهلاك. فيشق الصف الوطنى. فريق يخوّن فريقاً، وفريق يكّفر فريقاً. وقد يصل الأمر حد الاقتتال بالسلاح كما هو الحال فى الجزائر. وبدلاً من تطوير المجتمع وتنميته يتم تطوير النخبة، بينما تظل الجماهير تقليدية، تطوير قطاع الأعمال فى وسط ثقافة تقليدية محافظة، فتشتد محافظتها يوماً وراء يوم. ومن آثارها أيضاً نهاية الدول الوطنية والأيديولوجيات القومية لصالح الشركات العابرة للقارات، والتضحية بالأيديولوجيا لصالح التكنولوجيا، وضياع معالم الهوية والوطنية والقومية. وتزداد المسافة بين الأغنياء والفقراء اتساعاً. وكلما ازداد الغنى ازداد الفساد والرشوة وتهريب الأموال إلى الخارج، والتهرب من الضرائب. وإذا كان فى العولمة بعض الفائدة الوقتية فإنها تكون لطبقة واحدة، مرتبطة بالخارج، ولا تنال الطبقات الشعبية إلا الفتات. أما الخدمات، الطرق السريعة والاتصالات فلا تستفيد منها إلا الطبقات المتوسطة.

٧ـ المفاهيم المساعدة لتصدير العولمة إلى الأطراف.

ويسهل تصدير "العولمة" من المركز إلى الأطراف عن طريق مفاهيم أخرى مساعدة مثل الحكم أو الإدارة العليا Governance، المجتمع المدنى، الأقليات، حقوق الإنسان، المرأة، صراع الحضارات، ما بعد الحداثة وغيرها من المفاهيم التى ينشغل بها الفكر العربى المعاصر بالشرح والتلخيص والعرض والتأليف دون أن يكتب هو نصاً ويبدع هو مفاهيمه التي تعبر عن مرحلته التاريخية وتترك الآخرين يعلقون عليها ويشرحونها ويعرضونها. فالنص والشرح دلالات على صراع القوى بين الحضارات. النص أقوى والشرح أضعف لأنه يدور فى فلك النص. والنص أقوى لأنه هو الذى يحدد موضوع الشرح.

يعنى "الحكم" أو "الإدارة العليا" أن الدولة أشبه بالمؤسسة أو الشركة يديرها متخصصون فى فن الإدارة وليس بالضرورة حكاماً وطنيين يضعون سياسات أكبر من حجمها، ديماجوجية غير قادرة على التنمية واستهلاك محلى سرعان ما ينهار. الدولة فى حاجة إلى خبراء دوليين وموظفين كبار من المنظمات المالية الدولية للتخطيط ووضع الوصفات وتشخيص الأمراض. فهى أصحاب رؤوس الأموال مثل البنك الدولى وصندوق النقد الدولى منذ صندوق الدين الذى أشرفت عليه القوى الغربية فى عصر إسماعيل فى مصر. الدولة يديرها رجال الأعمال الناجحون، اقتصاد دون سياسة، إنتاج دون تنظير، تكنولوجيا دون أيديولوجيا. لا فرق بين دولة وأخرى، الكل يخضع لنفس الإدارة. فالاقتصاد إدارة، والسياسة إدارة. وأهم مؤسسة تعليمية هى كلية إدارة الأعمال. وإن نجاح النظم الرأسمالية بالإدارة. وفشل الدول الوطنية سوء الإدارة، والبيروقراطية والتحايل على القانون، وكثرة الموظفين غير الأكفاء للعمل الواحد، مع أن البيروقراطية فى كل المجتمعات، لا فرق بين نامية ومتطورة.

ويعنى "المجتمع المدنى" البديل عن الدولة القاهرة الظالمة المتسلطة الفاسدة التى تقوم على القوانين الاستثنائية والأحكام العرفية وقوانين الطوارئ وتزوير الانتخابات. قوة الدولة هى السبب فى ضعف المجتمع. والحل هو تقوية المجتمع المدنى حتى يقف أمام جبروت الدولة، وتشجيع المنظمات الأهلية غير الحكومية كبديل عن المؤسسات ومن أجل حشد الطاقات وتنظيم الجهود خارج الدولة ومؤسساتها. ولا فرق بين تكفير الدولة عند الأصوليين واستبعادها عند العلمانيين. وهو يتفق مع العولمة التى تريد زحزحة الدولة الوطنية والإرادة الوطنية المستقلة أو على الأقل إضعافها حتى ترفع الحواجز الجمركية وتذوب فى اقتصاديات السوق. والقضية الرئيسية فى المجتمع المدنى هى الديموقراطية وليس إعادة توزيع الدخل، والليبرالية وليست الاشتراكية. فأقوى دعامة لاقتصاد السوق هى الليبرالية فى الداخل لأن الاشتراكية ارتبطت بتوجيه الدولة. وإن عصر عبد الناصر، وتيتو، ونهرو، وبومدين، وسوكارنو، ونكروما وسكوتورى قد انتهى إلى غير رجعة، وكأن

الدولة الوطنية المستقلة والمجتمع المدنى نقيضان لا يجتمعان، وكأنه يستحيل وجود دولة قوية ومجتمع مدنى قوى عن طريق المؤسسات الدستورية والرقابية.

ويذاع أيضاً مفهوم "الأقليات" وتعنى الملل والنحل والأعراف والطوائف والعشائر، "الموزايك" Mosaic الذى منه يتكون الوطن العربى. فبما أن النظم السياسية فى الوطن العربى تقوم على القهر، فمن الطبيعى أن تقهر الأغلبية الأقلية، المسلمون الأقباط فى مصر، والسنة الشيعة فى الخليج، والعرب البربر فى المغرب العربى، والشماليون الجنوبين فى السودان، والبدو الحضر فى الأردن، والنجديون الحجازيين فى شبه الجزيرة العربية، والأباضيون الأشاعرة فى عُمان، والسنيون الموارنة فى لبنان، والعرب الأكراد فى العراق، والشوافع الزيدية فى اليمن، والعرب الأفارقة فى الصومال، والسلفيون العلمانيين فى كل مكان. مما يولد رد فعل عند الأقليات فتقوم باضطهاد الأغلبية مثل اضطهاد العلويين للسنة فى سوريا. ومن ثم تصبح إسرائيل دولة طائفية لحماية الأقلية اليهودية وسط الأغلبية العربية من المحيط إلى الخليج. وتنال شرعية الطائفية بدلاً من لا شرعية الاستعمار الاستيطانى والتوسع والغزو واقتلاع الفلسطينيين من أراضيهم. وتتفكك الدول باسم حقوق الأقليات لصالح العولمة، وحدة المركز فى مقابل تجزئة الأطراف. وهو مفهوم كمى خالص غريب على الوطن العربى الذى يقوم على التعددية بين مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية ومساواة الجميع فى الحقوق والواجبات أمام القانون.

وانتشر مفهوم "حقوق الإنسان" وذاع صيته، حقيقة مطلقة لا ينكرها إلا جاحد أو كافر أو همجى، تراث إنسانى عام، وأفضل ما أنتجت الثورة الفرنسية فى الإعلان الأول، وأفضل نتيجة فى نهاية الحرب الأوربية الثانية عام ١٩٤٥ فى الإعلان الثانى. فالإنسان الأوربى قد خرج منتصراً من براثن الملكية والإقطاع فى الثورة الفرنسية فى القرن التاسع عشر، متحرراً من النازية والفاشية فى القرن العشرين. وهو مفهوم فردى خالص يقوم على الفلسفة الليبرالية، حرية الفرد، الفرد باعتباره مركز العالم "أنا حر" وليس على مفهوم جماعى. وعلى نفس المفهوم قامت الرأسمالية والفوضوية. وقد أبدعت ثقافات أخرى "الإعلان العالمى لحقوق الشعوب" فى

الجزائر عام ١٩٧١ تعبيراً عن حق تقرير المصير، وحق كل شعب فى أن يعيش حراً مستقلاً على أرضه تأكيداً نظرياً لحركات التحرر الوطنى فى الخمسينات والستينات. ويقوم على مفهوم جماعى، حق الجماعة دون أن يكون بالضرورة نقيضاً لحق الأفراد. وهو إغماض للأسس الاجتماعية والثقافية لحقوق الإنسان، وتجنب لنقد ممارستها فى الواقع الغربى، حقوق الإنسان الأبيض دون حقوق السود والأقليات والعمالة المهاجرة.

ومن ذلك أيضاً قضية "حقوق المرأة" أو ما يسمى بقضية Gender التى ليست لها نظيراً فى اللغة العربية مما يدل على أن المفهوم نفسه وافد عليها. هناك قانون الأحوال الشخصية القديم الذى تعانى منه الأسرة الآن فيما يتعلق بحرية الانتقال للزوج، وحضانة الأطفال، وقضايا الطلاق، وتعدد الزوجات والإضرار بالزوج. هناك قضايا خاصة بالميراث والشهادة والقضاء والإمامة فى الفقه القديم فى حاجة إلى إعادة نظر الفقهاء المحدثين منعاً لإلحاق الضرر بالزوج. وإن تصور القضية الاجتماعية على أنها قضية المرأة فى مواجهة الرجل للتحرر منه لهو تبسيط لقضايا التغير الاجتماعى. فالمرأة والرجل كلاهما يجمعهما مفهوم المواطن. فكيف فى ثقافة مازال يغيب عنها مفهوم المواطن وهو المفهوم الرئيسى؟ويتم النضال الوطنى على أساس مفاهيم فرعية ليس لها أية دلالة اجتماعية أو سياسية. وإن أدبيات "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" و"حقوق المرأة"، و"الأدب النسائى"، و"الحركة النسوية" لهى أدبيات منقولة من الغرب فى إطار النقل العام من الغرب واعتبار الغرب نمطاً للتحديث فى الثقافة والسياسة والاجتماع. ولا تتفرد الثقافة العربية بذلك. مثلها مثل ثقافات الشرق، مثل اليابان حيث يتم تقسيم العمل بين الرجل والمرأة دون أن ينافس أحدهما الآخر فى مملكته.

وأخيراً يأتى مفهوم "صراع الحضارات" ليشغل به الغرب ومراكز أبحاثه المجتمعات الشرقية التى مازالت مرتبطة بتراثها ولم تقطع معه كما فعل الغرب كغطاء للصراع الاقتصادى والسياسى بين الشرق والغرب. ففى عصر العولمة وهى أحد

أشكال الهيمنة الغربية يتم التستر عليها بصراع الحضارات، الحلف الاسلامى، البوذى فى مقابل الحلف اليهودى المسيحى. حتى ينشغل الشرقيون بالديانات والثقافات ويحتكر الغربيون المال والاقتصاد. وطالما مارس الغرب سياسات التفوق العنصرى والتميز الحضارى على غيره من الشعوب الأسيوية الأفريقية، يقضى على اللغات المحلية لصالح الفرنكفونية أو الانجلوفونية كما فعل فى أفريقيا وآسيا، ويدمر الثقافات المحلية العربية الإسلامية فى المغرب العربى حتى لا تكون حاملاً لحركات التحرر الوطنى وتأكيدا للهوية. والغرب الذى يزهو بتعدديته فى الداخل الآن يقول بالصراع فى الخارج. فى حين أن الشعوب فى أفريقيا وآسيا تقول بحوار الثقافات والتعددية الفكرية والسياسية فى الداخل والخارج بدلاً من المعيار المزدوج الذى يمارسه الغرب، حوار فى الداخل، وصراع فى الخارج.كما يشغل الغرب المجتمعات التراثية بأحلاف تقليدية، الحلف الاسلامى بين باكستان وإيران والسعودية فى الستينات كغطاء للنهب الاقتصادى للشعوب العربية الإسلامية وتحت ستار حمايتها من الشيوعية والمادية والإلحاد.

ويكثر تمويل مشاريع البحث العلمى وتأييد المنظمات التى تعمل للترويج لهذه المفاهيم التى ينشرها فريق من النخبة المثقفة المنعزلة عن ثقافات الشعوب وموروثها الثقافى والذى تعمل عليه الجماعات الإسلامية وتستند إليه مما يوقع فى الخلف بين ثقافة النخبة الوافدة وثقافة الجماهير الموروثة. وتؤيد الدول الغربية والمنظمات الأوربية أنشطة هذه المراكز، وتمول صحفها ونشراتها ومؤتمراتها بدعوى التحول الديموقراطى والدفاع عن التنوير فى مواجهة الحركات الأصولية والجماعات الكلامية. مما يحصن الجماعات المحافظة ضد التحديث والأفكار التى قد تكون أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد. ويكسب الجميع، والخاسر هو الوطن.

٨ـ فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

إن خطورة مثل هذا الاقتران "الإسلام والعولمة" أننا نضع أنفسنا فى مسار تاريخى لسنا فيه. وأيضاً عندما يقال التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد

والعشرين أو من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة نضع أنفسنا فى المسار التاريخى لغيرنا، ونترك مسارنا التاريخى الخاص لنقص فى الوعى التاريخى ومعرفة فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

وتتعدد مسارات التاريخ بتعدد الشعوب. فالشعوب كلها لا تعيش مساراً تاريخياً واحداً إلا مسار الحضارة الأقوى مثل الحضارة الغربية التى حقبت مسار تاريخها الخاص إلى قديم ووسيط وحديث ووضعتنا فى الوسيط مع أنها فترة الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول عندما كان النقل يتم منها إلى غيرها، عندما كان علماء الإسلام وحكماؤهم معلمين للغرب فى العصر الوسيط. لكل حضارة تحقيبها الخاص للتاريخ تؤرخ اليابان لمسارها التاريخى ابتداء من اعتلاء الامبراطور العرش. وتؤرخ فارس القديمة بعصر قورش والعصر البطولى. وتؤرخ روما أيضاً بفترة حكم قيصر. وأرخ العرب قبل الإسلام بعام الفيل وبعد الإسلام بالهجرة.

ويرتبط التحقيب بمدى عمق التاريخ. فمثلاً يمكن تحقيب تاريخ مصر إلى مصر القديمة ومصر اليونانية الرومانية، ومصر القبطية ومصر الإسلامية. وفى كل حقبة يمكن التمييز بين مراحل جزئية. مصر الإسلامية يمكن تحقيبها فى ثلاث مراحل. الأولى القرون السبعة الأولى، حيث كانت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول وذروتها القرن الرابع عصر البيرونى والمتنبى والحسن بن الهيثم. وانتهت بظهور ابن خلدون فى القرن الثامن والذى أرخ لها مبيناً كيف نشأت ولماذا انهارت. ثم نشأت فترة ثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر سبعة قرون أخرى، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى. حفظنا بالذاكرة ما عجزنا عن إبداعه بالعقل، واجتررنا القديم كما يفعل جمل الصحراء إذا ما أعوزه الخصب. وهو العصر المملوكى التركى العثمانى والذى انتهى بحركات الإصلاح الدينى وسقوط الخلافة. ومنذ قرنين من الزمان ونحن على أعتاب فترة ثالثة، ربما لسبع قرون أخرى من الرابع عشر إلى الواحد والعشرين، ونحن نحاول النهوض من جديد منذ فجر النهضة العربية الأول. ومررنا بتجربتين. الأولى الليبرالية فى النصف الأول من القرن العشرين والتى انتهت بالثورات العربية الأخيرة. وكانت صدمة

الحداثة نقطة تحول من الفترة الثانية إلى الثالثة والتى صاغها شكيب أرسلان فى سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وفى تحقيب تاريخى حديث يمكن رصد المسار التاريخى فى تحقيب ثلاثى كذلك. كنت مستعمراً ثم تحررت من الاستعمار ثم عاد الاستعمار من جديد فى شكل العولمة[1]. وفى تحقيب حديث آخر مررنا بفجر النهضة العربية الأولى والتى بلغت ذروتها فى ثورة ١٩١٩ وانتهت بثورة ١٩٥٢، وهو ما يعادل عصر الاستعمار. ثم بدأت الفترة القومية الاشتراكية العربية حتى هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧ وهو ما يعادل عصر التحرر. ثم بدأت فترة ثالثة أوشكت على الانتهاء بمخاض جديد لم يتشكل بعد وهو معاصر للعولمة وهو ما يعادل عصر عودة الاستعمار.

وللغرب فى عصوره الحديثة مساره التاريخى أيضاً، من الليبرالية الرأسمالية فى السابع عشر إلى الثورة الفرنسية فى الثامن عشر إلى الاشتراكية فى التاسع عشر إلى أزمة القرن العشرين وبداية النهاية. بل إن لكل مذهب مراحله. فالاشتراكية مثلاً مرت بثلاث مراحل: من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية إلى الاشتراكية الجديدة. وكل المذاهب الغربية فى العصور الحديثة لها هذا التحقيب الثلاثى من العقلانية إلى الحسية إلى العقلانية الجديدة، من الصورية إلى المادية إلى الصورية المادية، من المثالية إلى الواقعية إلى الواقعية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الرومانسية الجديدة أو الكلاسيكية الجديدة، من الليبرالية إلى الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة أو الاشتراكية الجدية، من الذاتى إلى الموضوعى إلى الذاتى الموضوعى. ومن ثم اكتملت العصور الحديثة من بدايتها فى القرن السابع عشر "أنا أفكر فأنا إذن موجود" إلى نهايتها فى القرن العشرين "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير"، من "الكوجيتو Cogito" عند ديكارت إلى "الكوجيتاتوم Cogitatum" عند هوسرل[2].

---

(١) وبالإنجليزية Colonization, Decolonization, Recolonization.

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٤٢-٦٦٤.

إن الغرب نفسه يعيش فى صراع حاد الآن بين أنصار العولمة وخصومها بعد مظاهرات دافوس وسياتل وبراج ولندن. وربما هناك حركة اشتراكية وليدة قادمة يقودها العمال والمثقفون كما قاد العمال فى روسيا الثورة الاشتراكية الكبرى فى ١٩١٧، والمثقفون مظاهرات الشباب فى الغرب كله فى ١٩٦٨. وربما تنشأ المنافسة القاتلة بين الدول الغربية والولايات المتحدة، أو بين اليابان والدول الغربية أو بين الدول الغربية نفسها. فالقومية لم تنته بعد من فرنسا أو ألمانيا بالرغم من السوق الأوربية المشتركة والاتحاد الأوربى والعملة الواحدة والبرلمان الموحد والحدود الموحدة. وعند المتشائمين ربما العولمة هى آخر وهج قبل أن تنطفئ الشمعة وتنتهى العصور الحديثة كما بدأت منذ خمسة قرون ثم تبدأ دورة جديدة لحضارات البشر. وكما بدأت "روح التاريخ من الشرق إلى الغرب فقد تعود من الغرب إلى الشرق من جديد، ماراً بالمنطقة العربية الإسلامية مرتين، فى الذهاب والإياب. ربما نحن الآن فى عصر"أفول الغرب"، كما يقول اشبنجلر وهوسرل و"ريح الشرق" كما يقول (جوزيف نيدهام وأنور عبد الملك).

وفى نفس الوقت تتوحش العولمة مستندة إلى العالم ذى القطب الواحد وقدراته الاقتصادية والعسكرية والحصار والغزو والتهديد. ويتم التركيز على العالم العربى والإسلامى لأن احتمال القطب الثانى قد يظهر منه. فأمريكا اللاتينية مازالت ترزخ تحت المخدرات والجريمة والنظم التسلطية، ولم يعد جيفارا يعيش فى الوجدان أو يثير الخيال. وآسيا مشغولة بنهضتها الاقتصادية، اليابان والصين وكوريا وماليزيا وإندونيسيا مؤجلة إرادتها السياسية فيما بعد. لذلك يتم التركيز على الوطن العربى فمازال تراثه حياً يأبى الاستعمار والتبعية. ومازال يناضل فى فلسطين ضد آخر مظهر من مظاهر الاستعمار بعد أن تحررت جنوب أفريقيا. وهو قادر بإمكانياته المادية والبشرية، وعوائد النفط، السكان، والأسواق، والقدرات التكنولوجية، والعقول المهاجرة أن يكون قطباً ثانياً أمام القطب الأول كما كون منذ باندونج كتلة عدم الانحياز فى عصر الاستقطاب.

٩ـ الموقف الحضارى.

إذا كان اقتران "الإسلام والعولمة" يكشف عن مسارين تاريخيين متمايزين للأنا والآخر، نحن والغرب فما هى طبيعة اللحظة الراهنة التى يلتقى فيها هذان المساران؟ ما هو الموقف الحضارى الذى تعيش فيه الأنا فى علاقتها مع الآخر حتى تصبح "واو" العطف بينهما صيرورة تاريخية وليس مجرد ربط بين جوهرين ثابتين؟

إن الأنا الآن تعيش فى مثلث متساوى الأضلاع أقرب إلى السجن المثلث الزوايا أو إلى القيد فى المعصمين والقدمين. تعيش حالة من الحصار فى الزمن، بين الماضى والحاضر والمستقبل. تتحرك فى المكان لشدة الحصار. وهى ثلاث معارك متزامنة حتى لا تفك قيداً وتقع فى قيد آخر، وتستبدل سيداً بسيد. وتختلف القيود الثلاثة فى العمق التاريخى والارتفاع الرأسى. فبينما القيد الأول، وهو التراث القديم أكثر عمقاً فى التاريخ، أربعة عشر قرناً أو يزيد فإن القيد الثانى التراث الغربى أقل منه، قرنين من الزمان منذ صدمة الحداثة مع الغرب. والقيد الثالث أقل من القيدين الأولين لأنه الحاضر الذى لا يعيشه أحد. يتمرد عليه علناً أو يتسلل إليه أو يأتيه من أسفل سراً أو يهاجر منه قطيعة. الأول أكثر حضوراً لدى الجماهير، والثانى لدى النخبة. والثالث ليس حاضراً فى ذهن أحد لأنه يدفع إلى الفرار والنسيان. الأول نص قديم، والثانى نص حديث، والثالث واقع إليهم لم يتحول بعد إلى نص والمطلوب كتابته. هذا هو حصار الزمن بين الماضى والمستقبل والحاضر الذى لم تستطع الذات العربية حتى الآن الفكاك منه وإن كانت الخلخلة قد بدأت منذ فجر النهضة العربية الحديثة حتى أدمت المعصمين والقدمين(١).

---

(١) أنظر تحليل هذه الجبهات الثلاث فى "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٢٠٣-٢٢٦، "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص ٩-٢١. وفى عدة دراسات أخرى مثل: موقفنا الحضارى، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، "ما السؤال؟"، ص ٧-٣٠، المشروع الحضارى الجديد، الماضى والحاضر والمستقبل ص ٣١-٥٠، الموقف من الغرب، الماضى والحاضر والمستقبل ص١٤٣-١٥٨ فى "هموم الفكر والوطن" جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

الحاجز الأول التراث القديم الذى تحول إلى مخزون نفسى عند الجماهير من خلال الثقافة الشعبية. نشأ فى عصر الانتصار ونحن الآن فى عصر الهزيمة، فى عصر الفتوحات ونحن الآن فى عصر الانكسارات. وربما أحد أسباب انتكاسات النهضة العربية وهزائم الأمة المتتالية هو أننا نحارب بالبدن دون الروح، باليد وليس بالعقل، بالسلاح وليس بالثقافة. ولا يقوى البدن إلا بسلامة الروح. والروح فى حاجة إلى إعادة بناء. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. والاجتهاد أصل من أصول التشريع، والتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. إعادة بناء الموروث القديم طبقاً لظروف العصر، وإعادة الاختيار بين البدائل القديمة، وإبداع بدائل جديدة إذا صعب السؤال وعظمت المواجهة. ففى الكلام يتم التحول "من العقيدة إلى الثورة"، وفى علوم الحكمة "من النقل إلى الإبداع"، وفى علم أصول الفقه "من النص إلى الواقع"، وفى علوم التصوف "من الفناء إلى البقاء"، وفى العلوم النقلية "من النقل إلى العقل". فى علوم القرآن "من الوحى إلى التاريخ"، وفى علوم الحديث "من نقد السند إلى نقد المتن"، وفى علوم التفسير "من التفسير الطولى إلى التفسير الموضوعى"، وفى علوم السيرة "من الشخص إلى المبدأ"، وفى علوم الفقه "من فقه العبادات إلى فقه المعاملات"[١]. بهذه الطريقة يتم التحول من العصر الذهبى الأول للحضارة الإسلامية إلى العصر الذهبى الثانى، وبدلاً من أن تصبح الذات عبداً للقديم تصبح سيداً له[٢].

والقيد الثانى الانبهار بالغرب والتبعية له واعتباره نمطاً أوحد للتحديث، نموذجاً للثقافة العالمية، تجربة يُحتذى بها، ولا داعى لتكرار ما جربه الغرب،

---

(١) وصدر منه حتى الآن: من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء). من النقل إلى الإبداع، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١ (ثلاث مجلدات فى تسعة أجزاء). ومازال تحت الإعداد: من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف. من النقل إلى العقل، محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه)، (خمسة أجزاء).

(٢) وهذا ما فعله بيكون فى "إعادة البناء العظيم " وهوسرل فى "أزمة العلوم الأوربية".

وضرورة اختصار الزمن واللحاق بالقرن العشرين، والقطيعة مع الماضى والاقتران بالمستقبل. فيزداد تغريب النخبة ويحدث رد فعل طبيعى فى محافظة الجماهير دفاعاً عن الهوية. ومنذ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان والنموذج الليبرالى الغربى مازال حالاً فى تياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاحى الذى يبدأ من الدين، والعلمى العلمانى الذى يبدأ من الطبيعية والمجتمع، والليبرالى الذى يبدأ من الدولة. البداية مختلفة والنتيجة واحدة. بل إن المدارس الفكرية التى حاولت الجمع بين الموروث والوافد أخذت المنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث، الروح من الوافد والبدن من الموروث مثل المثالية المعتدلة (الطويل)، والجوانية (عثمان أمين)، والشخصانية الإسلامية (لحبابى)، والماركسية العربية (العروى)، والانسانية والوجودية (بدوى). وهى لعبة المرآة المزدوجة التى بدأت منذ الطهطاوى فى "تخليص الابريز" رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا. وهى مازالت مستمرة بالرغم من التباعد بين الوافد والموروث فى عصر الاستقطاب الثقافى. والسؤال هو: هل يمكن التحرر كلية من هذا القيد وتحويل الغرب فى وعينا الثقافى والعلمى من كونه مصدراً للعلم كى يصبح موضوعاً للعلم، وأن يقضى على أسطورة الثقافة العالمية، وأن تنتهى عقدة النقص لدينا منه وعقدة العظمة فيه علينا، وأن نصف تاريخيته، بداية ونهايته، تكوينه وبنيته، ثقافته وعقليته فيما يمكن تسميته "علم الاستغراب" عندما يتحول الغرب إلى موضوع ونحن إلى ذات كما حولنا الغرب إلى موضوع وهو ذات فى علم الاستشراق، وأن يصبح الملاحظ ملاحظاً، وهو الأنا، والملاحظ ملاحظاً وهو الغرب، تبادلاً للأدوار وربما صراعاً للقوى من خلال علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، اكمالاً لحركة التحرر العربى على المستوى الحضارى؟

والقيد الثالث هو الحاضر، الواقع الذى نعيش فيه، وكيفية تنظيره تنظيراً مباشراً، وإدراك الموروث القديم المخزون فيه من أعماق التاريخ، والوافد الغربى الحديث الذى تلقاه منذ فجر النهضة العربية، كيف يتفاعلان فيه من أجل فهمه وتغييره فالحاضر هو الممر من الماضى إلى المستقبل. يحط الماضى فيه وينطلق

المستقبل منه. وهو الأساس الذى يبنى عليه القديم والحديث على حد سواء لفك شفرته والاقلال من موانع تقدمه ودوافع تطوره. يتحول الواقع إلى نص جديد وإلى ميدان للفعل. كيف يمكن الدخول فى الواقع دون الهروب منه تحت الأرض أو الهروب منه خارج الأرض والتمرد عليه أو الانخراط فيه فوق الأرض. كيف تصاغ أولوياته وقضاياه، تحرير الأرض، تحرير المواطن، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، التنمية المستقلة، الدفاع عن الهوية، وحشد الجماهير، وإبداع فلسفة الأرض وثقافة التحرر، وفقه العدالة الاجتماعية، وأصول وحدة الأمة، وحديث التنمية المستقلة، وتوحيد الهوية، وتصوف ثورة الجماهير.

لم التقليد دون الإبداع؟ ولا فرق بين تقليد السلفيين ونقل العلمانيين إنما الخلاف فى جهة النقل والتقليد، القدماء أم المحدثون. كلاهما أصولى يهرب من الحاضر وينزع إلى الماضى أو إلى المستقبل. كلاهما يحارب بعضه بعضاً. كل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية، المخلص والإمام والمهدى المنتظر. كلاهما يقول بالحاكمية، حاكمية الله أو حاكمية الأيديولوجية، ليبرالية أو قومية أو ماركسية. والمفاتيح السحرية لا وجود لها. وإن وجدت ليس بيد أحد.

إنما هو الاجتهاد، سبر الوعى التاريخى وتحقيب مساره، وتحديد أعماقه مع نقاء الضمير والطهارة الثورية، الإخلاص للنفس، والوعى بالعالم، ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم﴾.

الثقافة العربية
بين العولمة والخصوصية

الإشكال النظرى(*)

١ـ تعدد مسارات التاريخ.

لكل ثقافة مسارها. ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات. فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكل فى إطار الوعى التاريخى لأمة ومن خلاله. وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ. فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت، وتحولت إلى ثقافة مركزية وأصبحت باقى الثقافات فى الأطراف، وأصبح مسار الثقافة المركزية هو العصر والتاريخ والمسار لباقى المسارات، يعادل الثقافة العالمية، وغيرها ثقافات محلية. حدث ذلك فى الحضارة المصرية القديمة بل وفى مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعان عندما كانت تمثل الثقافة المركزية وغيرها من الثقافات اليونانية فى الغرب، والفارسية والهندية فى الشرق ثقافات الأطراف. وحدث ذلك أيضا مع حضارات الشرق القديم، عندما كانت ثقافة الهند فى المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسيا فتحولت ثقافاتها إلى ثقافة الأطراف. كما حدث ذلك فى الصين عندما انتشرت ثقافاتها ودياناتها خارج حدودها، وأصبحت مركز العالم، وتحولت باقى الثقافات حولها إلى امتدادات لها. ثم تكرر ذلك مع اليونان،

(*) ندوة "تراثنا: الواقع والمستقبل فى ظل العولمة"، جمعية بيروت للتراث، بيروت ١٠-١٣ سبتمبر ٢٠٠٢.

بعد فتوحات الإسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافة المركز وباقى الربوع التى انتشرت فوقها اللغة العربية والثقافة اليونانية عند الرومان غربا، وفى مصر جنوبا، وفى اسيا شرقا، وفى وسط أوروبا شمالا، هى الأطراف. ثم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة، وذاعت فى الشمال الغربى إلى أوروبا عبر الأندلس، وفى الشمال الشرقى فى أواسط آسيا، وفى الشرق فى جنوب آسيا عبر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت هى ثقافة المركز تفيض على غيرها من الأطراف. ثم جاء الغرب الحديث يرث الثقافة العربية الإسلامية. فتصبح أوروبا مركز الثقافة العالمية، وثقافات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فى الأطراف. وقد يكون العالم على أعتاب تحول جديد فى علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها أو فى لقاء مع أفريقيا وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية فى آسيا وأفريقيا. وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، فقد تعود الروح من الغرب إلى الشرق من جديد فى المستقبل القريب أو البعيد "وتلك الأيام نداولها بين الناس".

وفى خضم سيطرة المركز الأوروبى فى عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقى الثقافات أصبح مسار التاريخ الأوروربى عن وعى أو عن لا وعى هو المسار التاريخى لجميع الثقافات. فنحن فى نهاية قرن وفى بداية قرن آخر، فى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين، فى نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفى عام، منذ ولادة السيد المسيح، وكان قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ ولا ثقافات ولا شعوب. وماذا عن حضارات الشرق القديم بما فى ذلك مصر التى بدأت منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام أى ما يقارب من ضعف التاريخ الميلادى. ولما يكون ميلاد السيد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بدايتها فى التاريخ. فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولية الامبراطور العرش. وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش. والعبرانيون يبدأون التاريخ منذ أكثر من خمسة آلاف عام، منذ خلق الله العالم. والمسلمون

يبدأون بالتاريخ الهجرى، وهم الآن فى الربع الأول من القرن الخامس عشر، فى نهاية ١٤١٨ وبداية ١٤١٩. ومع كل حدث عظيم يبدأ التاريخ، عام الفيل، ميلاد الإسكندر، تنصيب امبراطور. لا توجد نمطية فى المسار التاريخى لكل الشعوب والثقافات. إنما المركز هو الذى يفرض مساره على الأطراف. ولما كان الغرب الحديث الآن هو المركز فهو الذى يفرض مساره على باقى الثقافات، ويجعل العالم كله يمتثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر فتضع كل الشعوب نفسها فى مسارها. ويزداد الاغتراب الثقافى والحضارى عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز. وفى خضم الإعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضى، وفى زحمة الوعى السياسى يتم طى الوعى التاريخى. وفى لذة التمتع بالثمار ينسى الآكلون الجذور التى بدأ غرسها قبل فصل الحصاد. وفى تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار ربما لنزعة نفعية مباشرة أو بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ وحصرها فى متاحف تاريخ الحضارات القديمة لاتساع المجال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة التى ابتلعت عصورها الحديثة فى القرون الخمسة الأخيرة كل تاريخ البشر السابق، اعتزازا بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرق بين التاريخ والوعى بالتاريخ[١]. التاريخ ليس زمانا أو عصورا وسنوات طبقا لدورات الأفلاك. هذا هو الزمان الكونى الفلكى الذى لا يشعر به أحد. هو زمان تقريبى للحساب وليس زمانا شعوريا وإحساسا بالتاريخ. إنما التاريخ هو الوعى بالتاريخ، والزمان الكونى هو الزمان الشعورى. فالمواطن الرواندى الذى يُقتل طبقا للهوية، هوتو أو توتسى لا يعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، بل يدافع عن بقائه فى العالم كجسد وكائن حى. هويته القبلية بما تمثله من لغة وعادات وأعراف، وصراعات، هزائم أو انتصارات. والأفغانى الذى يقتل الأفغانى منذ سنوات، والجزائرى الذى يقتل الجزائرى، والسجين والمواطن الفلسطينى فى إسرائيل، والصومالى أو التشادى المهدد بالموت عطشا أو جوعا لا

(١) أنظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ فى "هموم الفكر والوطن" جـ ١ "التراث والعصر والحداثة"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٨٣-٣٩٣.

يعيش ألفية ثانية على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة بل يعيش كل منهم تاريخه، ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر فى وطنه، ويريد البقاء حيا بدافع غريزة حب البقاء. وفى الوطن العربى يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحادثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم له قدوة وسلوكا. ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء والعلماء. يقرأ "الموطأ" و " رياض الصالحين" و "إحياء علوم الدين"، وهى طبقا للتحقيب الغربى ثقافة العصر الوسيط، الثقافة القديمة فى عصر ما قبل الحداثة والعالم الآن كله، وبلا استثناء، يتجه إلى ما بعد الحداثة إن لم يكن يعيشها بالفعل كما يبدو ذلك أحيانا فى خطاب المثقفين والأدباء والفنانين العرب، وقد لا يعيش مواطن فى المركز الأوروبى رافضا لثقافته ومحتجا على نظامه، مساره التاريخى الخاص، ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند أو الصين، حالقا شعره، لابسا مسوح الرهبان، متعبدا فى جبال الهيمالايا، يعشق الدالاى لاما أو فى الحسين والأزهر وخان الخليلى، يقرأ القرآن، ويسترجع عصر النبوة. فالوعى بالتاريخ لا يتعدد فقط بتعدد الثقافات والشعوب ولكنه قد يختلف من فرد إلى آخر. لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب بل هناك وعى تاريخى متعدد عند كل شعب وربما عند كل فرد.

وتكشف تحليل ألفاظ الشكال مثل الهوية الثقافية والعولمة، الخصوصية والعالمية، المحلى والكونى عن ثنائية أعمق هى ثنائية الأنا والآخر. وعادة ما يكون الأنا هو الذى يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية فى مواجهة الآخر الذى يتحد مع العولمة والعالمية والكونية. فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمى بل هى أزمة وجودية تاريخية تعبر عن صراع أكثر مما تعبر عن مجرد تضايف أو حوار. وقد تعبر عن إحساس مرضى، مركب النقص فى مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستعمِر والمستعمَر. فهى علاقة غير متكافئة بين خصمين وليست علاقة متكافأة بين ندين. لا يستطيع المثقف العربى أن يجردها بدعوى الموضوعية والحياد لأنه جزء منها إن لم يكن طرفا فيها. بل ولا يكفى

عرضها من أدبياتها التى تزداد يوما وراء يوم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ. فهى تجربة معاشة عند كل مثقف عربى يشعر بهذا التمزق، منذ القرن الماضى، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، وتنعكس فى الفكر والأدب والفن، فى حياة الإبداع وفى السلوك اليومى. وغالبا ما تكون الأحكام تعبيرا عن مواقف نفسية وانفعالية إما بالاتجاه إلى الآخر رغبة فى أن يكون حديثا عصريا فى مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامى قطعى مغلق، أو بالاتجاه إلى الذات رغبة فى أن يكون أصيلا مدافعا عن هويته الثقافية فى مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية. وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين الحدين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها، وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضارى رصين من منطلق تاريخى أوسع من أجل تحقيق مُثُل التقدم والنهضة التى يشارك فيها الجميع ويسعى إليها حتى ولو اختلفت الوسائل وتعددت الطرق. وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهيتها هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء وصف أحوال النفس، وبلغة المعاصرين المنهج الظاهرياتى. أما الأدبيات فى موضوع للمراجعة، الفحص والنقد لمعرفة الحالة الراهنة للموضوع The state of the art من أجل تجاوزه. وقد يأتى التجاوز الإبداعى أحيانا قبل المراجعة المدرسية(١).

٢ـ العولمة وأشكال الهيمنة الغربية.

إن "العولمة" هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث والتى بدأت منذ الكشوف الجغرافية فى القرن الخامس عشر ابتداء من الغرب الأمريكى والتفافا حول أفريقيا حتى جزر الهند الشرقية والصين. بدأ النهب الاستعمارى للسكان من أفريقيا والثروات من آسيا وأفريقيا

(١) تمت بعض الحالات إلى دراستنا السابقة من أجل استكمال الموضوع فحسب وليس تنكرا لاجتهادات السابقين وأدبيات الموضوع.

والعالم الجديد لتكوين الإقطاع الأوروبى فى عصر الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، ثم النهضة فى السادس عشر ثم العقلانية فى السابع عشر حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثم الثامن عشر والتنوير الأوروبى فى التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى والنهب الاستعمارى الثانى فى صورة الاستعمار القديم لأفريقيا وآسيا فى القرن العشرين، واندلاع حربين أوروبيتين على أرض الغرب سميت الحربان العالميتان الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار فى هذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد فى الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحلاف العسكرية فى عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقية تعريفة التجارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبع أو الثمان. والعالم ذى القطب الواحد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة.

كما تظهر العولمة فى إحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادى أو السياسى أو الحضارى عن المركز مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران. فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضاريا من المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافى التاريخى الطويل. وتظهر أيضا فى إحكام الحصار الاقتصادى حول آسيا كما حدث فى انخفاض العملات الأسيوية المحلية أخيرا والمضاربات فى أسواق الأوراق المالية نظرا لأن ماليزيا تحاول أن تنمو وهى مستقلة ثقافية ومتميزة حضاريا. فالمركز لا يقبل إلا التبعية المطلقة لضمان استقرار السوق. أما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية، العنف، والجريمة المنظمة، والمخدرات، والفقر، والبطالة. فقد انتهى عصر جيفارا. وخفت لاهوت التحرير و"تامرك" الشباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هى هندية أو أفريقية، ولا هى أسبانية برتغالية، لاتينية غربية، ولا هى أمريكية شمالية، فلا يوجد إلا الوطن العربى الإسلامى الذى يحتمل أن يأتى منه التحدى للعالم ذى القطب الواحد. ومن هنا تأتى معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد(١).

(١) أنظر كتابنا "الدين والثقافة والسياسة"، الوضع العربى الراهن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة فى الوعى الأوروبى تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة. فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر والأحمر والأسمر. استئصل الهنود الحمر من أمريكا واستراليا. وسرق الأفارقة السود فى بداية العصور الحديثة صيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة. وتم احتلال العالم العربى الإسلامى الأسمر. وألقيت أول قنبلة نووية على الجنس الأصفر فى هيروشيما وناجازاكى. وفى قلب كل أوروبى مازالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية أسبرطة وامبراطورية روما. البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضفته الشمالية، جنوب أوروبا، وعلى ضفته الجنوبية، شمال أفريقيا أو المغرب العربى، وتسيطر إسرائيل على ضفته الشرقية فى فلسطين. وتظل أسبانيا محتلة لسبته ومليله، وبريطانيا جبل طارق. فلما انقلبت الموازين، وورث العرب المسلمون الامبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر الأبيض المتوسط فى الجنوب، فى مصر والمغرب العربى، وفى الشرق فلسطين، وفى الشمال فى بحر إيجه، وجنوب إيطاليا وجنوب فرنسا وأسبانيا وكل جزر البحر الأبيض المتوسط. أراد الغرب الثأر فى الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السيطرة على البحر. فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديد فى الاستعمار الجديد بالإلتفاف حول أفريقيا وآسيا ثم إعادة التوجه نحو القلب عبر البحر فى فلسطين[1]. وبعد حركات التحرر الوطنى، استقل العالم العربى فى جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية على المستوى العسكرى وإن بقت آثاره على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقافى. وأراد الغرب أن يعيد الكرة فى مرحلة ما بعد التحرر فأفرز أشكالا جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم ووزعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذى القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا Governance، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم بريئة

(١) أنظر دراستنا: "استراتيجية الاستعمار والتحرير"، تحية إلى وحوار مع جمال حمدان فى حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف فى تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين فى العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس الكتابة على النص بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد فى الأطراف وترك الإبداع للمركز وحده. وبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الطراف. واجتهد المفكرون العرب فى ترجمة Globalization عولمة أو كونية. ويستحسنها البعض لأن الهامش سيجد له مكانا فى المركز ولو فى حوار بالرغم من إخفاق حوار الشمال والجنوب. والحوار العربى الأوروبى، وحوار الشرق والغرب. وأصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصالة والهوية الثقافية والاستقلال الحضارى رجعيا، إظلاميا، أصوليا، إرهابيا، متخلفا، ماضويا، سلفيا، بتروليا، خليجيا، مع أن الدفاع عن العولمة يأتى من الخليج واموال النفط التى تساهم فى اقتصاد السوق وشراء أسهم الشركات الأجنبية. كما انتشر مفهوم الإدارة العليا Governance أى مركزية التحكم وإصدار القرارات على حساب المؤسسات، واللامركزية، والعمال وفائض الإنتاج. وازدهرت كليات الأعمال والإدارة Business & Administration، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال أعمال المستقبل فى "إفران" مثل "جامعة الأخوين" فى المغرب العربى حيث تدخل الثقافة الإنجليزية لأول مرة مخترقة الثقافة الفرنسية بعد تحول المركز الثقافى اللغوى من الفرانكفونية إلى الأنجلوفونية. ولا فرق فى البنية بين العولمة والإدارة العليا فى إعطاء الأولوية للمركز عن الأطراف. كما صدرت مراكز البحث الاستراتيجى فى الغرب خاصة فى الولايات المتحدة مفهوم "نهاية التاريخ" بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت. ولم يعد هناك تطور ولا تغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة. فتم الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن. وضاعت أزمات الرأسمالية فى زحمة الإعلام، وسيطرة الرأى الواحد على شبكات الفضاء. بدأه هيجل إعلانا عن قيام الدولة الألمانية القوية الموحدة ومركزها بروسيا. وكانت فرنسا قد أعلنت من قبل

عن توقف الزمن بانتصار الثورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة: الحرية، الإخاء، المساواة. كما اعتبر كل تيار ومذهب نفسه نهاية التاريخ، الرومانسية، المثالية المطلقة، الوضعية، الثورة الصناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيوية، الماركسية، البرجماتية، التحليلية، بل والأيديولوجيات السياسية فى هذا القرن كالنازية والفاشية. ووقعت حضارة التقدم المستمر فى تناقض مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلان نهاية التاريخ. مع إنه فى حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة وتقدم وحداثة كما هو الحال فى الشعوب المتحررة حديثا.

وإذا تم إخراج مفاهيم العولمة أو الكونية والإدارة العليا ونهاية التاريخ لتقوية المركز فإنه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف مثل مفاهيم "ما بعد الحداثة" نهاية عصر الحداثة الذى ارتبط بالقانون والنظام، والتنظير والتعقيل والترشيد، والتحكم فى قوانين الطبيعة، وغائية الإنسان والكون، والتقدم والطموح، وهى المفاهيم التى قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحديثة حتى الآن، وبالتالى بداية عصر الفوضى فى الطبيعة، والمعاداة للمنهج، وهد العقل، والتعددية بلا غاية أو هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير آبند)، وكان الغرب بعد ما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها يريد هدمها بما فى الغرب من قوة على التجاوز يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها والاستفادة منها خاصة وأنها فى مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضى إلى المستقبل. كما ذاع مفهوم "التفكيك" كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شيء بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذى جعله القدماء أحد تجليات الألوهية وأشكالها. أصبح الشيطان الذى يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذى يجب تقطيعه حتى لا يبقى شيء ولا العنكبوت نفسه (دريدا). فى التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وإحكام اللفظ تجنبا للإنشائية والخطابة. وفى التفكيك تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارث). فالفكر مجرد وحدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق ولا تفيد معنى لاحق. الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل

والأعراف وبحجة الطوائف والأجناس. وأخيرا يتم تصدير "صراع الحضارات" للنطق بما كان مسكونا عنه سلفا ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافاته التقليدية. بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس فى فائض الإنتاج عودا إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانية الشرق، الحضارة اليهودية المسيحية فى مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنغوشوسية.

٣ـ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية.

إن مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هى مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطنى والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية. تعنى العولمة مزيدا من تبعية الأطراف للمركز، تجميعا لقوى المركز وتفتيتا لقوى الأطراف بما فى ذلك الدولة الوطنية التى قامت بدور التحرر الوطنى وتحديث المجتمع والتى قاومت شتى أشكال الهيمنة القديمة والجديدة حتى انهيار المعسكر الاشتراكى. وتقذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لا يدخل بيت الطاعة فى نظام العالم الجديد: حقوق الإنسان، حقوق الأقليات، حقوق المرأة. وقوى الدعم الغربى لمراكز حقوق الإنسان بالمفهوم الغربى الفردى دون مراعاة لحقوق المواطنة وحقوق الشعب. وانتشرت البحوث عن الأقليات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصيات والهويات والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير. وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع Gender فى كل شىء فى ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة التى لا تفرق بين ذكر وأنثى. وغام النضال الوطنى بخلق عدو وهمى للمرأة هو الرجل بينما المراة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد. وكل ذلك بداية للهدف العظم وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير فى نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذى تبنته بعد تحررها الوطنى إلى القطاع الخاص الذى يساهم فيه

رأس المال الأجنبى ويزاحم رأس المال الوطنى. وعلى الاقتصاد الوطنى أن يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمى، برفع الدعم عن المواد الأولية، وترك كل شىء لقانون العرض والطلب، فى الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة. واتفاقية "الجات" كل شىء أسواق الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من أجل تصريف الفائض الاقتصادى للدول الصناعية. وبالتالى تنتهى الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل التجارى الحر حتى تصبح الدول الوطنية بالأمس القريب كلها أسواقا حرة مثل هونج كونج وتايوان، ومن لا يقدر على المنافسة على السواق عليه أن ينزوى إلى متاحف التاريخ. ولا مكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة، ولا تنظر الأمم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الإطراف إلا ركوب القطار الذى يحدد المركز إتجاهه وسرعته ونوع حمولته وقائده ووقوده ومحطاته التى يتوقف فيها أو التى يتجاوزها. فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء انتشرت الجرائم المنظمة، وظواهر "البلطجة" والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق أو نهبها باليد، وتطبيق الشريعة بالعنف والكره والإجبار، وما دام العنف أصبح وسيلة لتحقيق المطالب. وينتشر الفساد ووسائل الكسب السريع وتهريب الأموال. ويزداد الغلاء والترف. ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال ولمن يبيع الرقيق البيض. وتضيع القيم العامة. وينتهى ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسرى والتشرذم الاجتماعى. من كل فرد وكل طائفة تبحث لها عن قضية بعد أن غابت القضية العامة وبعد أن انحسر الوطن فى قلوب المواطنين. ويسود الشك والنسبية كما ساد فى المركز. وتعم العدمية، وتنقلب القيم، ويسرى الخواء فى الروح، فتنهار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثا إلى الاستعمار الجديد ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقة مثل النظام العالمى الجديد، والعالم قرية واحدة، وثورة المعلومات. وتنتشر أساطير الثقافة العالمية، والوعى الكونى، والكوكبة، والعولمة. ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز.

وتصبح ثقافته هى نموذج الثقافات. ويتم تخطيط كل شىء بحيث يختفى الخاص لصالح العام الذى كان فى بدايته خاصا ثم أصبح عاما بفعل القوة، مهما نبه علماء الاجتماع على أن المعرفة قوة (فوكو) أو المعرفة مصلحة (هايرماس). وباسم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة فى الثقافة المركزية مع أن اللفظ سلبى Acculturation ويعنى القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز. وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعل الثقافى، التداخل الحضارى، حوار الحضارات، التبادل الثقافى، وهى مفاهيم تنتهى إلى أن ثقافة المركز هى الثقافة النمطية ممثلة فى الثقافة العالمية والتى على كل ثقافة إحتذاؤها. وتنتهى أسطورة التعددية التى طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس فى "عالم متعدد" لصالح عالم أحادى الطرف. ثقافة تبدع وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر وثقافات تنقل.

وبطريقة لا شعورية وتحت أثر تقليد المركز والإنبهاء بثقافته يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه كإطار مرجعى للحكم دون مراجعة أو نقد. وتتبنى ثقافة الأطراف كل ما يصدر فى المركز من أحكام خاصة: ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بيد الدين والدولة، والانقطاع مع القديم. وكلها أحكام صدرت فى المركز بناء على ظروفه الخاصة ولا يتم تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف التى قد يكون فيها اتفاق شهادة الحس وشهادة العقل وشهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية كما حاول الفارابى من قبل الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الألهى وأرسطاطاليس الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الدين، وقيام الدين على تصورات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمع بين القيم الدينية العامة وهى مقاصد الشريعة التى هى فى نفس الوقت مجموع المصالح العامة، والتواصل بين القديم والجديد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معا. يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع فى خطأ الانتقال من الجزء إلى الكل دون أن يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التى نشأت فيها ويتحرر منها ويقيم أحكامه الخاصة بناء على ظروفه الخاصة

التى قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه وقد تتفق. تمنع ثقافة المركز إذن، نظرا للإنبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التى تحذو حذوها كل التجارب الأخرى. تمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والإنعكاف على الذات وممارسة قوى التنظير الطبيعية فى كل عقل بشرى، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب. فالغرب ليس بدعة، ولا نسجا عبقريا على غير منوال، ولا يتمتع بقدرة فريدة على التنظير دون غيره. بل أن قوة رفض الماضى، الكنيسة وأرسطو، هى التى دفعته إلى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتمادا على العقل البديهى. فأنشأ العلم التجريبى، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعى، وانتقل من التمركز حول الله والسلطان إلى التمركز حول الإنسان والدستور. وليس هناك ما يمنع أية ثقافة من التحول الطبيعى من التقليد إلى الاجتهاد واعتمادا على الجهد افنسانى، سواء على نفس نمط المركز أو على أنماط أخرى، فتتعدد الإبداعات البشرية، ولا يتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحد فى إبداع المركز.

وبمقدار ما يزداد التقريب فى المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية وأساليب الحياة الغربية خاصة عند الصفوة التى بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقاليدها. فالفعل يولد رد الفعل المضاد، ليس المساوى له بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعا عن الأصالة، وتمسكا بالهوية. تغريب فى الظاهر وأصولية فى الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة ورجوع إلى التراث عند الجماهير. فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضى والتشريع له، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الإنغلاق والإظلام. وينشق الصف الوطنى إلى فريقين: العلمانية والسلفية، كل منهما يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخونه، وكما هو الحال فى الجزائر إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وزهق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال فى مصر بصورة أقل وفى باقى أرجاء الوطن العربى فى الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان. كل فريق يمتلك الحقيقة

المطلقة ويستبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامى إذا كان الخطر قادما من العلمانية، ناصرية شعبية مثلا، ومرة أخرى الفريق العلمانى إذا كان الخطر قادما من الحركة السلفية، من أجل إشعال النار بين جناحى الأمة فيضعفان معا ويقوى القلب أو الوسط الذى تدعى الدولة تمثيله حماية له من التطرف. ويتحول الخصام الثقافى بين أعضاء العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على السلطة عندما تضعف الدولة. وينهار مشروعها القومى. كل فريق يرى أنه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده، يتحول إلى صراع على السلطة، صريح أو ضمنى، يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، فيكون الضحية. ويجد كل فريق اعوانه فى الخارج، الغرب لأنصار الحداثة والنظم التقليدية لأنصار السلف، والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتضيع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصمت الحوار الوطنى، ويشق صف الوطن. فالمعركة إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية أكاديمية علمية بل تمس حياة الأوطان ومصير الشعوب.

٤ـ دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة.

لا يتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الغير. فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكونا صوابا. إنما يتأتى ذلك أولا بإعادة بناء الموروث القديم الكون الرئيسى للثقافة الوطنية بحيث تزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه، وكلا العنصرين موجود فى الثقافة. ويتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفاظ الطبيعية. وتغيير مستويات تحليله من المستوى الإلهى الغيبى التقنينى إلى المستوى الإنسانى الحسى التحررى. فالتراث القديم، وهو الرافد الرئيسى فى الثقافة الوطنية، نشأ فى عصر مضى، وفى مرحلة تاريخية ولت منذ أكثر من ألف عام. ولم يعد معبرا عن مطالب العصر وإن كان قد عبر عن مطالب عصر مضى. لقد تغير العصر كله، من النصر إلى الهزيمة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن

الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقل إلى النقل، ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشوكة، ومن المر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى الطاعة لله وللرسول ولأولى الأمر. وهذا يحتم إبداع ثقافة جديدة تعبر عن ظروف العصر من إحتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعى وتخلف وتغريب ولامبالاة. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذى ربما لم يكن أصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء فى عصرهم أصلح لنا فى عصرنا. فإن لم تسعف البدائل القديمة، على الثقافة العصرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهادات الأجيال السابقة. على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية. إذ لا تعنى الخصوصية الإنغلاق والتقليد والإنكفاء على الذات واستبعاد الآخر والخوف من العصر. إنما تعنى الخصوصية البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد كما فعل القدماء فى تأسيس علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول قبل الترجمة فى القرن الثانى وإنشاء الفلسفة فى القرن الثالث. تعنى الخصوصية ادبيا، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجذع قبل الأوراق، وبالطين قبل الماء، وبالأرض قبل السماء(١).

ويتطلب الدفاع عن الهوية الثقافية ثانيا كسر حدة الإنبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه، وذلك برده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية. فكل ثقافة مهما إدعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام فإنها نشأت فى بيئة محددة، وفى عصر تاريخى معين. ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة وبفعل وسائل الاتصال. فلماذا يطبق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الثقافية على ثقافات الأطراف ويستثنى نفسه منها؟ ألا يمكن أن يصبح الدارس مدروسا، والملاحِظ ملاحَظا، والذات موضوعا؟، وهنا يأتى أهمية إنشاء علم "الاستغراب" من أجل تحويل الغرب من كونه مصدرا للعلم كى يصبح موضوعا للعلم.

(١) وهذه هى الجبهة الأولى من مشروعنا "التراث والتجديد"، الموقف من التراث القديم، وهو البيان النظرى الأول، القاهرة ١٩٨٠. وقد تم إخراج المحاولة الأولى بالعربية فى "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧.

فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظرا، وفى الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديموقراطية والعقل والعلم والتقدم والمساواة فى الداخل، فى المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والظلم الاجتماعى فى الخارج، فى الأطراف، كما تنتهى علاقة مركب النقص فى الأطراف مع مركب العظمة فى المركز، ويصبح كلاهما دارسا ودروسا، ذاتا وموضوعا، ملاحِظا ولاحَظا. فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات وثقافات الأطراف بدور الموضوع فى "الاستشراق" فإن الغرب يقوم بدور الموضوع وثقافات الأطراف بدور الذات فى "الاستغراب". هنا تتحرر الأنا عن عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفى المستقل وتكون لها طموحها العلمى، وتقضى على عقدة الرهبة من الآخر وتبين حدود مشروعه وطموحه العلمى وتحوله إلى شىء اليوم كما حولها هو إلى شىء بالأمس. وعلى هذا النحو تكمل الأنا تحررها الثقافى تطويرا لتحررها السياسى والاقتصادى وحفاظا عليهما. وتنهى الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها كلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة أكثر عدلا. فلا يعتبر ما قبل العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطا وقديما وكان ما قبلهما العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء. إن الإنسانية أوسع رحابا من أن تحصر فى تاريخ الغرب الحديث، والتاريخ أكثر عمقا من أن يبتسر فى العصر الحديث[١].

ويمكن التخفف من غلواء العولمة ثالثا عن طريق قدرة الأنا على الإبداع بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها، بين ثقافتها وثقافات العصر ولكن ليس قبل عودة الثقة للأنا بذاتها، وليس قبل الانبهار بالآخر كنقطة جذب لها وإطار مرجعى لثقافتها. التفاعل فى الواقع الخصب، وإحضار الماضى والمستقبل فى الحاضر هو السبيل للمزج العضوى بين الخصوصية والعولمة وصهرهما فى أتون الواقع الجديد ومتطلبات العصر. وإذا كان الصراع بين الخصوصية والعولمة هو فى الحقيقة صراع على السلطة

(١) وهذه هى الجهة الثانية من مشروعنا. وقد صدر منها البيان النظرى مع محاولة أولى للتطبيق فى "مقدمة فى علم الاستغراب". الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

فى المجتمع بين فرقين متخاصمين: السلفية والعلمانية، فإن المدخل الأيديولوجى لكليهما يمكن تعريته والعودة إلى المعاش ومطالبة كل من الفريقين بالاستجابة إلى تحديات العصر. ففى الواقع يتم انصهار الفكر. ولا فرق بين أن يتم تحرير الأرض باسم الخصوصية، والجهاد فى سبيل الله، والإذن بقتال المظلومين للظالمين وبين أن يتم دفاعا عن الحريات العامة للأفراد والشعوب كما هو الحال فى فلسفة التنوير. ولا خلاف بين أن يتم تحرير المواطن بإعلان الشهادة، الشهادة على العصر بأن الله أكبر على كل من طغى وتجبر، والله أكبر قاصم الجبارين كما يحاول أنصار الخصوصية، وبين أن يتم ذلك باسم حقوق الإنسان كما يدعى أنصار الثقافة العالمية. ولا ضير أن يتم تحقيق العدالة الاجتماعية باسم الزكاة والتكافل الاجتماعى وحق السائل والمحروم والفقراء فى أموال الأغنياء والمترفين، والاستخلاف، والشركة وبين أن يتم ذلك باسم الاشتراكية أو الماركسية أو النزعة الإنسانية. ولا حرج فى أن تتم وحدة الأمة باسم التوحيد وبين أن تتم باسم القومية أو وحدة النضال العالمى. ولا خوف من أن يتم الدفاع عن الهوية والخصوصية الثقافية باسم الأصالة كما يريد أنصار الخصوصية أو باسم الثقافة الوطنية كما يريد أنصار الثقافة العالمية وكما اتضحت فى الأدبيات الاشتراكية. ولا ضرر من أن تتم تنمية الموارد البشرية باسم تسخير قوانين الطبيعة لصالح البشر وبين أن تتم باسم التقدم والتصنيع. فالغاية واحدة وهى السيادة على الأرض. ولا فرق أن يتم تجنيد الجماهير باسم الأمانة التى حملها الإنسان وأشفقت الجبال والأرض والسماء منها وبين أن تتم باسم النضال ووحدة النضال العالمى للعمال، وتحالف قوى الشعب العامل. فالغاية العملية واحدة وإن اختلفت الأطر النظرية[1]. التعددية النظرية إذن ممكنة. إذ لا يمكن توحيد أفكار البشر وإن أمكن توحيد قلوب الناس. قد يفكر كل إنسان بطريقة وإن كان الهدف مع الآخرين واحدا. لذلك تساءل الأصوليون القدماء: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا: الحق نظرى متعدد، والحق العملى واحد. الأطر النظرية عند الناس متعددة، والأهداف العملية لهم

---

(١) لم يصدر بعد بيان نظرى عن هذه الجبهة الثالثة فى مشروعنا. ومع ذلك هناك مادة أولية فى "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، "هموم الفكر والوطن" (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

واحدة. ففى الواقع ينصهر الفكر، وفى التغير الاجتماعى يتحقق الخطاب. والوفاق الوطنى تجميع للجهود وبذل للطاقة حتى ولو كانت المداخل النظرية متعددة. وهنا يبدو الخطاب الأيديولوجي هو الظاهر الذى يحتاج إلى تأويل، وفى الواقع تأويله. وهو المجاز وفى المجتمع حقيقته. وهو المجمل وفى الفعل بيانه. وهو المتشابه وفى حياة الناس أحكامه. قد يكون الخلاف فى اللفظ بين الخطابين، خطاب الخصوصية وخطاب العولمة، هذا يستعمل ألفاظ القدماء، وذاك يستعمل ألفاظ المحدثين. وقد يكون فى المصدر وكلاهما لغة، ولا مشاجة فى الألفاظ كما يقول الحكماء. هذا يستمد فكره من التراث، والآخر يستمد فكره من الحداثة. وكلاهما نقل، والخلاف فقط فيمن ينقل عنه. وقد يكون فى المنهج، هذا يستعمل المنهج الاستنباطى، يستنبط مصادره من أصول يقينية مطاه سلفا، والآخر يستعمل المنهج الاستقرائى، يستقرىء مقاصده من مصالح الناس واحتياجات العصر. كلاهما منهج واحد فلا فرق فى أسباب النزول عند القدماء بين من يأتى من أعلى ومن يصعد من أسفل، بين ما يأتى من الوحى وما يصعد من بداهة العقل وإدراك المصلحة كما تحقق ذلك فى عمر، محدث الأمة. وقد يكون فى الإحساس بالزمان وحركة التاريخ، هذا يرى أن الماضى أفضل من الحاضر وأن السلف خير من الخلف، وأن خير القرون القرون الأولى وان الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود، والآخر يرى أن المستقبل أفضل من الماضى، وأن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها وأن الاجتهاد، مصدر من مصادر التشريع، والتنافس فى الخيرات. فالسابقون السابقون. هذا إذا خلصت النوايا، وصفت القلوب وزهد الناس فى السلطان وراعوا مصالح الناس، وحرصوا على دور الأمة فى التاريخ(١).

(١) أنظر دراستنا فى هذا الموضوع حول الحوار الوطنى فى "الدين والثورة فى مصر"، جـ ٨، اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى

التشابه والاختلاف
بين الإسلام والحضارات الآسيوية

أولا: الإسلام دين أسيوى.

١- يظن الناس خطأ أن الإسلام انتشر غرباً نحو المغرب العربى ابتداء من فتح مصر حتى الأندلس وفتح المستعمرات الرومانية على شاطئ البحر الأبيض المتوسط بشاطئيه الشمالى الأوروبى والجنوبى الأفريقى نظر لطول علاقة قلب العالم الإسلامى بالغرب منذ "الحروب الصليبية حتى الاستعمار الغربى الحديث ومنذ حضور الثقافة اليونانية وانتشارها على نطاق واسع"فى الثقافة الإسلامية حتى أنها يعتبران ثقافة واحدة نظراً لاتحاد العقل والنقل، أساليب القرآن ومنطق اليونان.

٢- والحقيقة أن الإسلام انتشر شرقاً قدر امتداده غرباً وفتحت فارس أثناء ولاية الخليفة الثانى عمر بن الخطاب، وفتحت أواسط آسيا أثناء ولاية الخليفة الرابع عثمان بن عفان. واستشهد عديد من الصحابة هناك مثل قثيم عباس حتى تحولت سير الصحابة إلى دين شعبى جديد. وبلغ عشق السنة أن تم جمعها وتدوينها فى بخارى وترمذ. وقد ساعدت السهولة الممتدة من فارس شمالاً ومن العراق شرقاً وعبر المحيط من عمان والهند شرقاً حتى الصين على هذا الانتشار.

٣- وإذا كان الإسلام قد ارتبط بالثقافات العربية واليونانية والفارسية والهندية كما ارتبط بالديانات السابقة عليه، اليهودية والمسيحية كذلك ارتبطت الحضارات الأسيوية بدياناتها الرئيسية: الهندوكية، والبوذية، والشامانية، والزن، والكنفوشيوسية والطاوية والشنتوية فى الهند والصين واليابان. فلا فرق بين الدين والثقافة والحضارة والمدنية والقوانين الاجتماعية والنظم السياسية والعادات والأعراف والتقاليد الشعبية.

ثانياً: أوجه التشابه بين الإسلام والحضارات الآسيوية.

١- إذا كانت عقيدة التوحيد هى جوهر الإسلام، توحيد الطاقات البشرية الداخلية والخارجية، الوجدان والفكر والقول والعمل، وتوحيد الأسرة، النواة الأولى للمجتمع فى صورة القوامة، وتوحيد المجتمع فى التكافل الاجتماعى، وتوحيد البشرية تحت شعار "لا إله إلا الله" فإن ديانات آسيا كلها ديانات توحيد، توحيد الإنسان مع نفسه بالسيطرة على الأهواء والانفعالات، وتوحيد الإنسان مع الطبيعة. روح بوذا واحدة. الإسلام والديانات الآسيوية كلاهما دين اللانهائية على امتداد الصحراء العربية الكبرى أو سهول آسيا الوسطى.

٢- الإسلام دين أخلاقى، يعتبر العمل الصالح جوهر الإيمان. والرسول قدوة فى السلوك الأخلاقى ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ وغاية الإنسان الوصول إلى الكمال الخلقى. والديانات الآسيوية أيضاً تقوم على هذا الدافع الأخلاقى بسيطرة الإنسان على الانفعالات والعواطف والأهواء والرغبات والميول والغرائز. لذلك أنزل كونفوشيوس الدين الصينى فى "كتاب التغيرات" من السماء إلى الأرض.

٣- الإسلام دين اجتماعى يقوم على الترابط الاجتماعى فى الأسرة والمجتمع، صلاة الجماعة، وصوم رمضان والزكاة، والحج، إحساساً بالجماعة، اجتماعيا وسياسياً. ويحرم الاستغلال والاحتكار. الملكية وظيفة

اجتماعيــة، والمجتمــع الواحــد وحــدة عضــوية واحــدة كالبــدن الواحــد. وفــى الحضــارات الآســيوية بــالرغم مــن أهميــة الكمــال الفــردى إلا انــه عضــو فــى جماعــة. فالكونفشيوســية مــا هــى إلا مجموعــة مــن العلاقــات الاجتماعيــة بــين الفــرد وأســرته. الأب والأم والأخ والأخــت، وبــين الفــرد وجيرانــه وأصــدقائه، وبــين الفــرد والدولــة. وحيــاة الرهبــان فــى الهندوكيــة نمــوذج الحيــاة الروحيــة الاجتماعيــة. الإســلام نظــام اجتمــاعى سياســى وكــذلك الــديانات الأســيوية لا تفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة.

٤- المـرأة فـى الإسـلام لهـا حضـورها الفعلـى حتـى ولـو لـم تكـن مسـاوية للرجـل كليـة فـى مواضـيع الميـراث والشـهادة والإمامـة الكبـرى والقضـاء. هـى جـزء مـن حيـاة المجتمـع كمـا كانـت زوجـات الرسـول(ﷺ) فـى حياتـه وحيـاة المـؤمنين. وفـى الحضـارات الآسـيوية المـرأة فـى آسـيا تشـارك فـى الحيـاة العامـة. هى رمز المواطنة بزيها الوطنى. ومع ذلك تخضع للقوامة.

٥- الفــن الإســلامى بالأصــالة هــو فــن الزخرفــة عــن طريــق الأشــكال الرياضــية المتكــاثرة تجــاوراً أو تــداخلاً أو الحــروف والخطــوط العربيــة وفــن اللانهــائى ضــد التصــاوير، فــن النهــائى. وفــى آســيا خاصــة أوزبكســتان، فــن الزخرفـة فـن أصـيل هـو الـذى أصـبح فيمـا بعـد الأرابيسـك Arabèsque. الـروح واحـدة، النسـق، والنظـام والجمـال فـى الرؤيـة اللانهائيـة، والانسـجام والتـآلف فى تجاور الأشكال الرياضية.

ثالثاً: أوجه الاختلاف بين الإسلام والحضارات الآسيوية.

١- إذا كانــت عقيــدة التوحيــد هــى جــوهر الإســلام فــإن الاخــتلاف فيهــا واقـع. التوحيـد فـى الإسـلام De Jure والاخـتلاف De Facto، اخـتلاف الألسـنة والألـوان والشـعوب والأقـوام والقبائـل. كمـا إن التعدديـة فـى الـديانات الآسـيوية فكـر ودافـع، عقيـدة وشـريعة، مبـدأ وتعـين. الآلهـة، ومظـاهر الطبيعـة، والطبقـات، والطوائـف متعـددة تسـير وفقـاً لقـانون التنـوع والاخـتلاف. لـذلك نشـأ الصـراع

بين المسلمين والهندوس. يريد المسلمون توحيد العقائد والناس والرؤى والشرائع، ويريد الهندوس إبقاء الطبيعة على حالها دون التبشير وإخراج الشيء عن مساره الطبيعي. الوحدة في الإسلام أصل والاختلاف فرع، والاختلاف في الحضارات الآسيوية أصل والوحدة فرع. الإسلام للفتح والجهاد وثقافات آسيا تتعايش فيما بينها دون أن تكون إحداها حق والأخرى باطل.

٢- الله في الإسلام مفارق للعالم وخالق له وباعث له بعد فنائه ومحاسب للإنسان بعد الموت طبقاً لقانون الاستحقاق. فالجزاء طبقاً للأعمال، ثواب أم عقاب. والنفس الفردية محاسبة ومسئولة عن أفعالها. فالعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة قادرة على الاختيار الحر. وفي الديانات الآسيوية لا يوجد إله خارج العالم، خالق وباعث له بعد فناء، يحاسب الناس. الله روح العالم والحساب والعقاب في الدنيا وليس في الآخرة. وتعود الروح إلى الدنيا في بدن خسيس عقابا لها أو في بدن حسن ثوابا لها. الأرواح واحدة تتناسخ في دورة بين الحياة والموت.

٣- الإسلام دين واضح وبسيط، خال من التعقيدات. يقوم على العقل والبرهان. فالعقل أساس النقل عند المعتزلة. ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول عندابن تيمية. والبرهان منطق الفلاسفة الذين يوحدون بين الدين والفلسفة في حين يغلب على ديانات آسيا الأسطورة وبعض وسائل السحر وقراءة الطالع. وتصل الأسطورة إلى حد الخرافة. وإذا كان من ضمن الوضوح والبساطة الطهارة والنظافة فان بعض الديانات الآسيوية خاصة في المعابد لا تراعي النظافة.

٤- لا توجد سلطة دينية في الإسلام منعا للوساطة بين الحق والخلق بعد الاستفادة من تجارب أهل الكتاب، وأخذ الأحبار والرهبان أولياء من دون الله. ليس به كنيسة صاحبة سلطة على المؤمنين في تقنين العقائد أو تفسير الكتاب. والعلماء ليسوا رجال دين أو كهنوت بل هم

المتفقهون فيه العالمون به. في حين يوجد رهبان للهندوكية والبوذية ورجال دين في الكونفوشية والبوذية والشنتوية. وقد كانوا أحياناً هم الحكام أو يشاركون الحكام في سلطاتهم. لذلك يدين الإسلام نظام الرهبنة ويدافع عن العمل في الحياة الدنيا طريق إلى الآخرة.

٥- ولاء المسلم للأمة اى لجماعة المسلمين. والأقطار والأوطان أجزاء من الأمة. وحدة الأمة صورة من وحدة الإله. الهوية الإسلامية لا تنبع من الحدود الجغرافية بل من القيمة، الإيمان والعمل الصالح. وفي نفس الوقت تخرج منه الحركات الوطنية الاستقلالية باسم الدفاع عن الوطن. فحب الوطن من الإيمان. وديانات آسيا الغالب عليها الديانات الوطنية والقومية، الهندوكية الدين الوطني للهند، والشنتوية الدين الوطني لليابان، والكونفوشيوسية الدين الوطني للصين، لذلك أتى الإسلام الأسيوي إسلاماً وطنياً يدافع عن الاستقلال الوطني للشعوب مثل المسلمين في الفلبين.

إن التشابه والاختلاف بين الإسلام والحضارات الآسيوية لا يعتمد فقط على تاريخ الأديان المقارن كوحدات مستقلة خارج المجتمع والتاريخ بل هو رصد لأوجه التشابه والاختلاف في الممارسات الاجتماعية وتأصيلها على نحو نظري. ويمكن إعطاء مزيد من الشواهد الاجتماعية والسياسية والتاريخية على هذا التقابل إيجاباً أم سلباً مع دراسات لعديد من الحالات. ليس الإسلام الأسيوي هو صاحب خصوصية فريدة فقط بل الإسلام الأفريقي والإسلام العربي بل والإسلام الأوروبي الأمريكي أيضاً. وما أسهل بعد ذلك من إعطاء الأمثلة من مندناو وسنكيانج وكشمير وبورما وتايلاند والهند والفلبين على هذا التقابل، فالتقرير الكمي لا يقل أهمية عن الوصف الكيفي.

الحوار
والتعايش الثقافى

تعبير "خليج فارسى" تسمية جغرافية قديمة فى كتب الجغرافيين العرب مثل "بحر العرب" الذى يطلق عليه الآن" المحيط الهندى". فالأسماء متغيرة عبر التاريخ طبقا لميزان القوى، مثل "بحر الروم" وهو البحر الأبيض المتوسط. ولما كان عصر الصراعات الكبرى مؤذنا بالرحيل مثل الصراع بين إمبراطوريتى الفرس والروم، والعرب والروم قديما، فقد توارت أسماء الشعوب الغالبة لصالح أسماء المناطق المحايدة مثل "البحر الأسود"، "البحر الأحمر". وقياسا على ذلك يمكن تسمية الخليج "الخليج العربى الفارسى" نظرا لوجود العرب والفرس على ضفتيه الجنوبية والشمالية. ولما وحد الإسلام بينهما عبر التاريخ يمكن تسميته أيضا "الخليج الإسلامى". وإذا كانت التسمية غير مألوفة فى تاريخ الجغرافيا التى غلبت عليها مصطلحات الأقوام والشعوب والمناطق يمكن تسميته "الخليج" فحسب، لفظ واحد تقع عليه دول الجوار التى تنتسب إلى دين واحد وثقافة واحدة ولغات متعددة، العربية والفارسية، اللغتين الرئيستين للشعوب الإسلامية. ومع ذلك فالتسميات لا تهم، مجرد ألفاظ وأشكال. المهم هو المضمون، ألا يكون الخليج أمريكيا بريطانيا من حيث القوات الرابضة فيه أو غربيا من حيث الثقافة المهيمنة عليه. وكما قال ابن

(*) ندوة الخليج الفارسى: "الواقع الموجود وآفاق المستقبل"، مركز دراسات الخليج الفارسى والشرق الأوسط، معهد الدراسات السياسية والدولية، طهران ٢٢-٢٣ فبراير ١٩٩٩.

سينا " لا مشاحة فى الألفاظ"، وكما هو فى الحديث النبوى "إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم". وما يهم فى البحث العلمي ليس أخذ المواقف الحدية والمناداة بالحد الأقصى. فهى مواقف أيديولوجية مسبقة بنزعات قومية سوفيتية لا تؤدى إلا إلى إثارة الضغائن والأحقاد وربما إراقة الدماء. ما يهم هو البحث العلمى الموضوعى الهادئ الذى يبغى المصلحة العامة للجميع متجاوزا الحسابات الصغيرة القديمة إلى الاستراتيجيات الكبرى من منظور تاريخى طويل وليس السياسات المتغيرة لأنظمة سياسية طارئة[1].

ولقد عاش الخليج منذ أقدم العصور منطقة سكانية وثقافية واحدة لا فرق بين عربى وعجمي. ومن ذلك أتى حديث الرسول "لا فرق لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح". تكلمت الشعوب على شاطئيه العربية والفارسية. وتصاهر العرب والفرس قبل الإسلام وبعده. وتعاونا على الصيد والعيش المشترك والسعى للرزق والكدح فى الأرض. فالأرض لله، يرثها عباده الصالحون كما عبر القرآن. والتاريخ هو الرصيد الأول للسياسة. ولا وعى سياسى دون وعى تاريخي.

ثم جاء الاستعمار البريطانى الحديث ليحتل دول الجوار حيث يقطن العرب والفرس وبعد القضاء على الخلافة العثمانية. وبدأت الثقافة الغربية، ثقافة المستعمر، فى الانتشار. تقوم على التفرقة بين الشعبين المسلمين ووضع بذور الفتنة بينهما طبقا لسياسة "فرق تسد"، وكما فعلت بين مصر والسودان فى حلايب وشلاتين، وبين اليمن والسعودية فى عسير ونجران، وبين اليمن والحبشة حول جزر باب المندب، وبين السعودية والكويت والعراق فى مثلث تحت وصاية الأمم المتحدة شمال غرب الخليج، وبين الحبشة وإريتريا حول ترسيم الحدود، وبين العرب واليهود فى فلسطين، والهندوس والمسلمين فى شبه القارة الهندية لقسمة الشعوب والقضاء على ثقافاتها الوطنية الموروثة التى تقوم على وحدة الثقافة والأقوام. وقد فعل الاستعمار الفرنسى نفس الشيء بين الجزائر والمغرب فى واحة تندوف، وبين

---

(١) د. محمد الرميحى وآخرون: الخليج العربى وآفاق القرن الواحد والعشرين. كتاب العربى، الكتاب الثلاثون أكتوبر ١٩٩٧، الكويت.

سوريا ولبنان وتقسيم سوريا الكبرى، وبين سوريا والأردن فى وادى الحمة وكما فعل الاستعمار البريطانى والإيطالى فى واحة جعبوب على الحدود المصرية الليبية وقسمة القبيلة الواحدة مثل قبائل أولاد على إلى دولتين بحدود مفتعلة، تتقاتل فيما بينها. وكانت هذه عادة الاستعمار فى أفريقيا بعد أن قسم الشعوب والقبائل باسم الحدود الدولية فوقت الحروب بين الدول المتجاورة، كل منها تود توحيد قبائلها. كما وقعت الحروب الأهلية بين القبائل المتناحرة داخل الدولة الواحدة مثل التوتسى والهوتو فى رواندا. وقضية الشعب الكردى الموزع بين أربع أو خمس دول ما زالت فى الأذهان. وأقرت الأمم المتحدة الحدود التى وضعها الاستعمار فى القارة الأفريقية ورثتها الدول المستقلة بعد حركات التحرر من الاستعمار. ولا يجوز تغيير ما وضعه الاستعمار حتى تظل أفريقيا مجزئة مقسمة متشرذمة متحاربة فيما بينها باسم الحداثة. فالدولة أفضل من القبيلة، والحدود الجغرافية أبقى من السكان. أفريقيا للأفريقيين شكلا، وأفريقيا للأوروبيين مضمونا. والثقافة هى السياسة على الأمد الطويل.

لقد زرعت الثقافة الغربية فى شعوب المنطقة أيديولوجيات سياسية غربية عليها مثل الأيديولوجية القومية ومفهوم الدولة ذات الحدود الجغرافية الطبيعية. فالدولة ذات شعب واحد، لغة وثقافة وتاريخا ودينا باستثناء القليل مثل سويسرا والدول ذات القوميات المتعددة خاصة فى آسيا. ومن ثم ينشأ الصراع بين القوميات داخل الدولة القومية Nation-State الواحدة. فالهوية القومية من الحدود الجغرافية، والدفاع عن الوطن الأم دفاع عن هذه الحدود الجغرافية التى تم وضعها بفضل تقسيم الإمبراطوريات الكبرى مثل الرومانية والنمساوية والعثمانية. وعانت من ذلك الأمة الإسلامية التى لا تستمد هويتها من الجغرافيا بل من التاريخ. ولا تتوحد مع الحدود المصطنعة، إرث الاستعمار الأوربى الحديث بل مع عقيدتها التوحيدية الشاملة. فما ينشأ بين الشعوب الإسلامية من خلاف حول الحدود مثل الخلاف حول جزر الخليج إنما هو ناشئ من مفهوم الدولة القومية وليس من مفهوم الأمة الإسلامية. الخليج عربى أم فارسى؟ جزره الثلاث عربية أم فارسية؟ وهى

مشكلة مصطنعة لا حل لها من خلال مفهوم الدولة القومية. والأمة الإسلامية المتعددة الشعوب والثقافات واللغات قادرة على جعل الهوية من العقيدة. فلا فرق بين عرب وفرس على شاطئ الخليج. الكل ينتسب إلى الأمة الإسلامية المترامية الأطراف، من الصين شرقا إلى المغرب غربا. لا فرق بين لغة عربية ولغة فارسية. فكلا هما لغات الإسلام مثل التركية والأردية. هذا هو واقع التاريخ والجغرافيا أيضا وليس مجرد مثالية دينية. فقد عاش الناس فى الخليج لا يعرفون الحدود، وينتقلون بين الشاطئين وفوق جزره. يتصاهرون ويعملون. الجغرافية السياسية تحتم وحدة الخليج وشعوبه. والصراع بين الأنظمة السياسية الناشئة عن الدول القومية أى من أثر الثقافة السياسية الغربية فى المنطقة وتبنى النظم السياسية لها. المشكلة إذن جزء من عملية التغريب العامة التى وعقت للمسلمين منذ عهد الاستعمار، وأثر من آثاره بعد مرحلة التحرر الوطنى.

وكلما تعثرت النظم السياسية فى الداخل لجأت إلى إثارة قضية الحدود فى الخارج ليهب الناس دفاعا عن التراب والوطنى ضد الاحتلال الخارجى وليس ضد القهر الداخلى. فبعد أن انسحبت بريطانيا من منطقة الخليج احتل الشاه الجزر الثلاث. وقد كانت بطبيعتها الجغرافية وعبر امتدادها التاريخى وتحت ضرورة الحياة اليومية بين العرب والفرس، لا يعرفون حدودا ولا هويات قومية إلا الحياة المشتركة، واللغات المتبادلة، والمصاهرة، والسعى للرزق. وقد قام الشاه بذلك فى حومة إنشاء الإمبراطورية الفارسية القديمة، عصر قورش، وأساطير الأبطال وبتأييد من الولايات المتحدة الأمريكية واستعماله ضد الثورة العربية فى الخليج فى الجنوب وفى الشمال بمساعدة الأكراد ضد العراق. وكلما تعثرت الديموقراطية والمصالحة الوطنية ونشأت نظم تسلطية أثيرت مسألة الحدود الخارجية تحويدا للأنظار نحو الداخل دون الخارج كما هو الحال فى إثارة مسألة حلايب وشلاتين فى السودان أو واحة جعبوب بين مصر وليبيا أو واحة تندوف بين الجزائر والمغرب. فأصبح الوطن وسيلة للاستهلاك المحلى وأداة للدفاع عن النظم السياسية. أصبح الوطن وسيلة والنظام السياسى غاية وليس النظام السياسى وسيلة والوطن غاية. ولو ترك

الاستعمار الشعوب المتحررة حديثا، ولو تركت النظم السياسية التى فرحت بالدول الوطنية وحدودها المصطنعة بفعل الاستعمار، لو ترك كلاهما الشعوب بثقافاتها الموروثة وحياتهما المشتركة وسعيهما وكدهما فى الحياة لما نشأت مسألة الصراع على الحدود أو مشكلة الخليج بين العرب والفرس(١).

إن ما يظن سلبيات قد يكون فى غاية الإيجاب. وما يحسب أنه خلاف بين العرب والفرس حول تسمية الخليج وملكية جزره الثلاث قد يكون بداية الحل عن طريق الثقافة، القضاء على التغريب الثقافى السياسى Political Cultural Westernization وتطهير النفس منها والعودة إلى الثقافة الإسلامية الأممية التى تقوم على وحدة العقيدة مع تعدد اللغات والثقافات الشعبية الخاصة والعادات والأعراف وأساليب الحياة اليومية. ويصبح الخليج منطقة تفاعل وتكامل ومصالح وأمن مشترك على الشاطئين بين العرب والفرس تحت راية الإسلام وباسم التوحيد، الوحدة والتنوع، الهوية والاختلاف. ويتكرر هذا النموذج فى حلايب وشلاتين بين مصر والسودان، وفى عسير ونجران بين اليمن والسعودية، وفى واحة البوريمى بين عمان والإمارات، وفى مثلث الأمم المتحدة بين الكويت والعراق والسعودية، وفى واحة تندوف بين المغرب والجزائر، وفى جنوب الصحراء بين ليبيا وتشاد، وفى واحة جعبوب بين مصر وليبيا، وفى المناطق المتنازع عليها بين موريتانيا والسنغال، وفى الصحراء بين المغرب والبوليساريو، وفى وادى الحمة بين الأردن وسوريا. ففى محافظات التكامل تنشأ الحياة المشتركة بين القبائل والأقوام، ويبدأ العمل المشترك لتنمية الموارد وإعمار الأرض حتى تتآكل الحدود الجغرافية المصطنعة الموروثة من عهد الاستعمار وتعود الثقافة الإسلامية القائمة على التوحيد بدلا من الثقافة السياسية الغربية القائمة على التمزيق والتجزئة والتفتيت، وتحويل العالم الإسلامى إلى مجموعة من الدويلات الطائفية والعرقية للعرب والبربر والأكراد والسنة والشيعة والدروز.

---

(١) د. مريم سلطان لوتاه: المشاركة السياسية فى دول الخليج العربى، تحليل تاريخى ورؤية مستقبلية، سلسلة بحوث سياسية، أكتوبر ١٩٩٤ مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

وتمحى التناقضات الثانية أمام التناقضات الرئيسية. فمهما كان من خلاف بين العرب والإيرانيين حول الخليج فإن كليهما لهما عدو مشترك، الاستعمار والصهيونية، أمريكا وإسرائيل. فلا يمكن إيثار التناقض الثانوى على التناقض الرئيسى. تريد الولايات المتحدة كسر شوكة الثورة الإسلامية فى إيران كما كسرت شوكة الثورة العربية إبان العهد الناصرى الذى كان من دعائم الثورة الإسلامية قبل انتصارها. كانت الثورة العربية ظهيرا للمعارضة الإسلامية والوطنية فى عهد الشاه وضد سياسة الأحلاف ومناطق النفوذ، وضد محور الرياض- طهران- كراتشى، الحلف الإسلامى القديم منذ ١٩٦٥، ووريث حلف بغداد المناهض للهويتين العربية والإسلامية. وقد استأنفت الثورة الإسلامية المستمرة مشروع الثورة العربية المجهضة: مناهضة الاستعمار والصهيونية، وتوحيد الأمة والتنمية والاستقلال الذاتى الوطنى والاقتصادى. السياسة استراتيجية كبرى شاملة على الأمد الطويل وليست حسابات صغيرة حتى ولو كانت حسابات النفط على الأمد القصير. إن بترول إحدى الجزر الثالث يمكن استثماره استثمارا مشتركا بين دول الخليج لصالح تنمية مواردها وزيادة دخلها والدفاع عن أمتها بدلا من ثروات النفط المبددة فى الحروب بين دول الجوار بشراء الأسلحة من الدول الاستعمارية ووضع مرتبات جنودها وتكاليف دفاعاتها وتشغيل مصانع سلاحها. نفط جزر الخليج ملكية عامة مشتركة لسكانها. فمفهوم الملكية الخاصة مفهوم غربى. وقد هبت الأمصار كلها عام الرمادة لإنقاذ الأخوة فى الحجاز. وتعمير الجزر مسئولية سكانها بما يعود بالفائدة عليهم. وأمن الخليج مسؤولية دول الجوار على شاطئيه بدلا من استدعاء الأجنبى الذى لا يبتغى إلا مصالحه الخاصة، يهدد إيران ويستولى على نفط الخليج وثرواته[1]. ومن ثم لا توجد رؤى إيرانية وسعودية وكويتية وإماراتية وعمانية

---

(١) د. عبد المنعم المشاط (محرر): أمن الخليج العربى، دراسة فى الإدراك والسياسة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة: القاهرة، ١٩٩٤ وأيضا د. مصطفى علوى: أمن الخليج، رؤية مصرية، دراسات فى الأمن والاستراتيجية، قراءات فصلية، مجلد(٤)، العدد(٢)، يناير ١٩٩٦ مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

وقطرية وبحرينية وعراقية وسورية ومصرية لأمن الخليج. بل هناك رؤية إقليمية عربية إسلامية له فى مقابل الرؤية الغربية(١).

وبالإضافة إلى المخاطر الخارجية هناك مخاطر داخلية على شاطئ الخليج، مخاطر النزعات العرقية والنعرات الطائفية، العرب والفرس والأكراد والأذريين، السنة والشيعة مما يهدد وحدة الدول وهى مقدمة لوحدة الأمم والأقوام داخل الوحدة الإسلامية العامة. وقد نبه جمال الدين الأفغانى من قبل على ضرورة وحدة الفرس والأفغان، والفرس والعرب، والسنة والشيعة فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وهناك خطر اقتصاد الريع على دول الخليج واعتماد اقتصادها على مصدر واحد، هو النفط الذى يكوّن ٩٥٪ من ثرواتها. والنفط لا يدوم، ومخزونه يقل عاما بعد عام. وماذا بعد خمسين عاما من الآن؟ إن التفكير فى موارد اقتصادية جديدة مثل التصنيع ابتداء من الصناعات البترولية الكيميائية كهدف مشترك أفضل من بيع الطاقة وتصنيع اليابان وتدفئة الغرب. وهناك خطر التركيبة السكانية فى دول الخليج التى فى غالبيتها من الأسيويين، الباكستانيين والهنود والفليبينيين. صحيح أنهم مسلمون معربون ولكن وضعهم الاجتماعى كعمالة أجيرة بدخل محدود يجعلهم أصحاب الحقوق فى البلاد جيلا وراء جيل. وهناك خطر التيارات الدينية المحافظة، نوع الطالبان، والتى لا ترى فى الإسلام إلا الحدود والأشكال، العقائد والشعائر دون الأبنية الاجتماعية. وهى خطر يهم إيران والعرب على حد سواء. الهدف المشترك إذن هو تقوية التيارات الإسلامية المستنيرة القادرة على التعامل مع قضايا العصر والدخول فى تحدياته، وتحويل الإسلام إلى بنية اجتماعية سياسية اقتصادية ثقافية، نمط حياة، قادر على أن يظهر لشعوب العالم عظمته وإنسانيته ودفاعه عن حقوق الإنسان والشعوب بعد أن ارتبط فى أجهزة

---

(١) د. محمد السعيد إدريس: إيران والأمن الإقليمى فى الخليج العربى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة "علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينيات، ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وأيضا:
Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf security. Political science research papers Vol. 1 NO. 3. P., July 1994, Center for political research and studies.

الإعلام الغربية بالعنف والقتل والقسوة وانتهاك حقوق الإنسان والتخلف والفقر والجهل والمرض والقهر والتعذيب، إسلام الحريم والسراى والقصور والعبيد والإماء والغنائم(٢).

إن الحوار الثقافى بين علماء الأمة العرب والإيرانيين لهو إحياء لتراث أصيل قديم. الثقافة مقدمة للسياسة، والسياسة تمهيد للاقتصاد. وعقد الندوات على كلا الشاطئين من أجل حوار عربى إيرانى تتجاوز لقطيعة لا يستفيد منها إلا الاستعمار والصهيونية بدلا من هذا الفصام الذى يعيشه عرب الخليج بين انتماء عربى وجوار إيرانى، وبدلا من هذه الازدواجية التى يعيشها شيعة الخليج بين حضور بدنى عربى وحضور ثقافى إيرانى. وربما يعيش عرب الأهواز نفى الازدواجية التى يعيشها شيعة العراق. والبداية بالعلماء قبل السياسيين فالعلماء ورثة الأنبياء ثم بالتجار والمصالح المتبادلة فالحسن أخو الحسين، "وليس منا من بات جوعان وجاره طاو" كما قال الرسول. وأن حب آل البيت فى مصر جزء من الدين الشعبى كما هو الحال فى إيران. وقد زار مصر من قبل ناصر خسرو وسعدى الشيرازى وكثير من صوفية إيران مثل سهر التسترى وتتلمذه على ذى النون المصرى. ومنذ منتصف القرن الماضى بدأت السفارات بين مصر وإيران وكان سفراء إيران من كبار العلماء والمثقفين الإيرانيين مثل د. قاسم غنى، والأديب على دشتى. وقامت الطبعة الأميرية ببولاق بطبع أمهات الكتب الفارسية لا فرق بين تراث عربى وتراث فارسى. وتوالى انتشار المراكز الثقافية فى مصر، وأقسام اللغات الشرقية فى الجامعات المصرية. وأصبحت اللغة العربية بعد الثورة الإسلامية مع الفارسية لغتين رئيسيتين وليست لغة أجنبية أسوة باللغات الأوربية. الثقافة سياسية عليا واستراتيجية على الأمد الطويل. فإن تعثرت السياسات الوقتية نظرا للحسابات الضيقة فإن الرؤية

---

(٢) د. محمد السعيد إدريس: إيران والأمن الإقليمى فى الخليج العربى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة "علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينيات، ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وأيضا:
Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf security, Political science research papers Vol. 1 NO. 3. P., July 1994, Center for political research and studies.

الاستراتيجية الأشمل تبدأ بالثقافة ركيزة الوعى السياسى[1].

إن خطر أفكار وأوضاع مثل العالم ذى القطب الواحد والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات إلى آخر ما ينتجه الغرب الأمريكى من مفاهيم تجعلنا نشرحها ونلخصها ونهمش عليها دون أن نبدع مفاهيم خاصة تعبر عن مسارنا التاريخى الخاص ورؤيتنا للعالم لا يقف أمامه إلا تكوين قطب آخر ومفاهيم أخرى من منطقة أخرى من العالم، ليس من المركز الأوربى التقليدى بل من الأطراف. وهناك ثلاثة أقطاب مرشحة لذلك: آسيا وهى مشغولة بنهضتها لاقتصادية بالرغم بعدها التاريخى وثقافتها الخاصة ومساحاتها الشاسعة، وأمريكا اللاتينية التى كانت تقليدا مهد جيفارا والتحرر من الاستعمار، والثورة على الثورة ولاهوت التحرير، وهى الآن مشغولة بمشاكل القهر والفقر والفساد والمخدرات. لم يبق إلا القطب العربى الإسلامى المرشح كقطب ثان. لذلك يتم التركيز عليه بالحصار مثل السودان والعراق وليبيا، والتهديد مثل إيران وسوريا، والتهميش مثل مصر أو الحروب الداخلية مثل لبنان والجزائر أو التقسيم مثل العراق أو استنزاف الثروات مثل الحجاز فى الوسط والأطراف أو الاحتلال مثل فلسطين. فالحوار العربى الإيرانى، وجمع جناحى الأمة الإسلامية فى آسيا وأفريقيا قادر على أن يكوّن قطبا ثانيا للعالم ذى القطب الواحد، وأن يقوم العالم الإسلامى بالدور الذى كانت تقوم به النظم الاشتراكية قبل انهيارها فى أوائل التسعينات. ولقد قام الإسلام بهذا الدور عبر التاريخ فى صراعه مع الإمبراطورية الرومانية وأثناء غزو الصليبين له وإبان حركة التحرر الوطنى الحديثة[1].

---

(١) د. السباعى محمد السباعى: العلاقات الثقافية بين مصر وإيران، ندوة " علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينات" ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨ مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وقد عقد مركز دراسات الوحدة العربية منذ عدة سنوات فى جامعة قطر الحوار العربى الإيرانى لأول مرة. ثم تلته جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية عن مصر ودول الجوار العام الماضى.

(٢) مركز دراسات الوحدة العربية، العولمة، بيروت، لبنان ١٩٩٨.

الفصل السادس

الثقافة والمقاومة

- من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة.
- ثقافة المقاومة.
- مصر تتحدث عن نفسها.
- الثقافة السياسية للخارجية المصرية.

من ثقافة السلطة
إلى سلطة الثقافة

أولا: ثقافة السلطة.

١- موضوع "المثقف والسلطة" موضوع شائع. تم التطرق إليه فى عدة رسائل جامعية ومؤلفات علمية ومقالات اجتهادية. وعقدت له عدة مؤتمرات وندوات عربية ودولية. وشاعت فيه الأحكام النمطية. ومن الصعب التطرق إليه من جديد دون تكرار ما هو معروف من أنماط العلاقات بين المثقف والسلطة. ومع ذلك إنه لشرف للمثقفين أن يذكروا أنفسهم برسالتهم، وأن يوقظوا ضمائرهم لأهم الأخطار التى يتعرضون لها فى حياتهم ألا وهو إغراء السلطة ومجاورة السلطان. وكما حرم البعض نقد حتى بغلة السلطان كفر أبو موسى المردار شيخ المعتزلة كل من جالس السلطان.

ولا تبرز هذه القضية إلا فى المجتمعات النامية والتى تحتاج أنظمتها السياسية إلى نوع من الشرعية عن طريق التبرير الأيديولوجى لها نظراً لأن الشرعية الدستورية تنقصها إثر انقلاب عسكرى أو نظام ملكى أو حكم تسلطى يعتمد على الطبقة أو نظام قبلى عشائرى، طالما أن السلطة السياسية غير مستمدة من الشعب

(*) ندوة النقد الحضارى فى الفكر العربى المعاصر، أسئلة الحاضر وتحديات المستقبل، جامعة عبد المالك السعدى، كلية الاداب والعلوم الإنسانية، نادى الكتاب، تطوان ٢٧-٣٠ أبريل ٢٠٠١.

وندوة إشكالية السلطة فى الفكر العربى الإسلامى . جمعية الثقافة العربية فى بريطانيا . لندن ٢٨-٢٩ يوليو ٢٠٠١.

عن طريق الانتخاب الحر المباشر دون تزييف أو تلاعب بنتائج الانتخابات ودون قهر أو تخويف للمرشحين من أجل ضمان نتيجة شبه إجماعية على الرئيس الأوحد والمرشح الواحد مدى الحياة أو على نواب الحزب الحاكم الذى يجرى الانتخابات وهو فى السلطة وفى كنف الدولة التى بيدها أجهزة الإعلام والأمن.

هنا تنشأ الحاجة إلى ثقافة السلطة من أجل إقناع الناس بشرعيتها واختياراتها السياسية. وهى ثقافة تابعة للسلطة. تدور فى فلكها حتى ولو غيرت السلطة اختياراتها من النقيض إلى النقيض، من مقاومة العدو إلى الصلح معه، من الحرب إلى السلام، من مناهضة الاستعمار إلى التحالف معه، ومن الاشتراكية كحل حتمى إلى الرأسمالية كضرورة اقتصادية، ومن القومية العربية إلى القطرية. وغالباً ما يتم ذلك بنفس الرجال. فالمثقف مهمته التبرير وليس التفكير، الدفاع وليس التحليل، المهنة وليس الرسالة، الوظيفة وليس القضية.

ولا يختلف فى ذلك المثقف العلمانى عن رجل الدين. الأول يبرر اعتماداً على النظريات السياسية المدنية، والثانى يبرر اعتماداً على الموروث الدينى القديم. لذلك تحالف رجال السياسة ورجال الدين عبر العصور، وتفاوتت السلطتان السياسية والدينية على حكم الشعوب. وكان أحد أسباب التحرر الفصل بين السلطتين، بين الكنيسة والدولة، فى بدايات العصور الحديثة فى الغرب.

ويمكن معرفة ذلك اعتماداً على التجارب الحية الفردية والاجتماعية، "اعرف نفسك بنفسك" كما قال سقراط، و"فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة" كما قال أوغسطين وكما يستشهد بها هوسرل فى التأمل الخامس فى "تأملات ديكارتية"[1]. وهو اختيار القرآن الكريم ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾. فالاعتماد على رؤية ما يحدث فى العالم الخارجى وفى النفس هو الاستبطان الذى يتحول فيه الخارج إلى الداخل، والمكان إلى زمان، والواقع

---

(١) E.Husseral: Méditations Chartesiennes; Trad. E. Levinas, Vrin, Pari, 1935, P. 134.

إلى ماهية[1].

٢- والمثقف في علاقته بالسلطة على ثلاثة أنواع. الأول الموظف الأيديولوجى التابع للسلطة والمبرر لقراراتها أياً كانت. يستعمل علمه وثقافته وأسلوبه وقدراته فى تزيين قرارات السلطة بطرق جدلية، الدفاع عن القرار والهجوم على الخصوم كما يفعل رجل الدين فى الدفاع عن العقيدة والهجوم على خصومها. وقد يستعمل طرقاً سوفسطائية، قلب الحق باطلاً والباطل حقاً مادام الهدف هو إقناع الناس، والتسليم بما يقول، والخضوع للسلطان. الحقيقة هو مدى إقناع الناس بها كما هو الحال فى الإعلام حتى ولو لم يقتنع بها المبرر نفسه. فالوجود يقوم على العدم يثبته الإيهام والكذب والإقناع بالباطل والنفاق والازدواجية كما حلل سارتر فى "الوجود والعدم" وكما حلل هيدجر ظاهرة "الرغى" فى "الوجود والزمان"[2].

والثانى الشهيد، المناهض للسلطة، المعارض لقراراتها، الناقد لسياستها، الرافض لاختياراتها بالقول وبالفعل. ويتم ذلك من خلال القنوات الشرعية وصحف المعارضة والجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية والاتحادات الطلابية والنقابات العمالية والمهنية كالمحامين والصحفيين والأطباء والمهندسين ونوادى أعضاء هيئة التدريس بالجامعات. وهى محدودة الأثر ليس لها وسائل الاتصال الجماهيرية العامة. وهى مهددة دائماً بالحصار والحل والمنع. صحف المعارضة تطبع فى دور الحكومة، قليلة التوزيع، مثقلة بالديون. همها أن تكون المعارضة بديلاً عن السلطة القائمة بنفس الفكر وطرق الممارسة وإن اختلفت فى الظاهر. المعارضة فى الحكم تسلطية أحادية الطرف لا تسمح بالمعارضة كما تفعل السلطة.

وقد يتم ذلك بطرق غير شرعية عن طريق التنظيمات السرية، والنشرات والمطبوعات والكتيبات والمنشورات تحت الأرض، وهو طريق مسدود لأن عيون الدولة فى كل مكان، وأجهزة الأمن لا تخفى عليها خافية. وهى فى الغالب مخترقة أو

---

(١) وهو ما سماه عثمان أمين "الجوانية"، وهوسرل "الوعى الداخلى بالزمان"، وبرجسون "الديمومة".

(٢) J. P. Sartre: L'Etre le Néant, Gallimard, Paris, pp 5-111. M. Heidegger: Sein and Zeit, M. Niemeyer, Tubingen, 1955, pp 167-170.

يتم التعرف عليها إذا ما اعترف أحد أعضائها بسبب أهوال التعذيب. وهى عاجزة عن تغيير نظام الحكم بالقوة إلا إذا تبناها الجيش. والجيش جزء من النظام، لا يتدخل فى السياسة. والهبات الشعبية وقتية، مثل هبات الخبز أو المظاهرات المؤيدة للانتفاضة والمعارضة للعدوان الأمريكى على شعب العراق سرعان ما تعود إلى سابق عهدها من استكانة وركود.

والثالث الجسر بين السلطة والمعارضة فيما عرف أخيراً بنظرية "التجسير" من أجل الإقلال من مضار السلطة والزيادة فى منافع المعارضة، وتقليل الفجوة بين السلطة والمعارضة من أجل استتباب النظام وإطالة أمده. الحوار الوطنى هو الطريق، والتعددية الفكرية والسياسية هى المنطلق. تصبح السلطة أكثر ديموقراطية باستماعها إلى آراء المعارضة. وتصبح المعارضة أكثر اقتراباً من السلطة والتأثير فيها. هو الطريق الثالث بين السلطة التى تقمع المعارضة، والمعارضة التى تريد اقتلاع السلطة.

وإن كان التجسير ممكناً بالفعل، وأقرب إلى الحل العملى لتحقيق السلم الاجتماعى ونزع الفتيل من الصدام بين السلطة والمعارضة الذى قد يصل إلى حد القتال المسلح كما هو الحال فى الجزائر والسودان بشكل علنى جهرى وفى مصر وتونس وليبيا والمغرب والعراق بشكل مكبوت ضمنى. هى طريقة شد الحبل بين السلطة والمعارضة، وجولات الحرب، بلا غالب أو مغلوب كما هو الحال فى اليمن والكويت والأردن. وتظل التجربة اللبنانية فريدة فى نوعها حيث تقوم المعارضة بدولة داخل الدولة، وتمارس سلطة الدول فى الدفاع وتحرير الأرض وتنظيم الخدمات الاجتماعية.

ولا يوجد ضامن لئلا يتحول التجسير بين السلطة والمعارضة إلى نوع من الانتهازية. فالمثقف يستفيد من الفريقين. يستفيد من السلطة المنصب والتأييد والمنبر والإعلام والأمان وبعض هامش الحرية والمناورة وربما بعض الربح من أهل الحظوة. ويستفيد من المعارضة احترامها وتقديرها. فهو لسان حالها والمعبر عن

مطالبها والمطالب بشرعيتها. فهو أشبه بالملونين بين البيض والسود. وهو ليس غريباً على الطبقة المتوسطة، البرجوازية الانتهازية بطبيعة تكوينها وممارساتها[1].

٣- ومهما بلغت خدمة المثقف للسلطة فإن السلطة تضحى به بعد أن تستعمله. فالسلطة لا تعمل إلا بمنطق الاستمرار والبقاء ضد الخصوم. وتعمل على التناقضات بين المثقفين واستعدادهم جميعاً لخدمتها. فإذا كان الخطر من الإسلاميين فإنها تستعمل العلمانيين ضدهم لوصفهم بالعنف والحرفية والتخلف كما حدث فى مصر فى الخمسينات والستينات ثم فى الثمانينات والتسعينات حتى الآن، وكذلك فى تونس وسوريا والعراق وربما المغرب. وإذا كان الخطر من العلمانيين فإنها تستعمل الإسلاميين ضدهم وتصفهم بالمادية والإلحاد والانحلال، ومن لا إيمان له لا أمان له، كما حدث فى مصر فى السبعينات، ومازال فى السودان وأفغانستان وشبه الجزيرة العربية والتيار المحافظ فى إيران الذى يسيطر على القضاء والثقافة. تضرب السلطة هذا الفريق بذاك الفريق من أجل إضعاف الفريقين المعارضين وتقوية النظام القائم، ويقوى القلب إذا ما ضعف الجناحان. وإذا ما كانت السلطة قوية فإنها تضرب التيارين فى آن واحد لإضعافهما فى البداية كما حدث فى مصر فى الخمسينات بضرب الإخوان فى ١٩٥٤ والشيوعيين فى ١٩٥٨ بعد تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦، والوحدة مع سوريا ١٩٥٨ فى ذروة القومية والنضال ضد الاستعمار والصهيونية.

العلاقة بين المثقف والسلطة هنا تقوم على الكذب والنفاق والمنفعة العاجلة. والشعب هو الضحية. يظن المثقف أنه يستعمل السلطة لصالحه لنشر تياره السياسى بالاستعانة بالدولة خاصة أن الإعلام فى يده ميسر، سواء كان إسلامياً أو ماركسياً. والحقيقة أن الدولة هى التى تستعمله وتستدرجه. تقدم له القليل لتأخذ الكثير. تحسن صورتها أمام الشعب وفى نفس الوقت تضحى به إذا ما تجاوز الخط

(١) انظروا دراستينا: "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣-٢٧.

الأحمر، وقام بدوره الخاص لحسابه الخاص. فالعبد لا يصبح سيداً، والخادم لا يصير مخدوماً.

٤- والمثقف السلطوى هو الأيدلوجى بصرف النظر عن اتجاهه، إسلامياً كان أم ماركسياً، وهما الجناحان الرئيسيان للقلب. هو الذى انتسب إلى حركة الإخوان المسلمين أو إلى إحدى الفصائل الشيوعية فى شبابه. وربما يكون القومى خاصة فى الشام والعراق ومصر الذى كان اختيار معظم النظم السياسية فى الخمسينات والستينات، وفى الخليج فى السبعينات والثمانينات وربما حتى الآن عندما أصبحت القومية اختيار العرب بعد حركات التحرر الوطنى وأثناء بناء الدولة الحديثة.

وهو الجامعى، الباحث الأكاديمى الذى توظفه سلطته العلمية ونظرياته السياسية لخدمة النظام. وسرعان ما يترقى فيه إلى اللجنة المركزية للحزب أو الوزارة. ومن أفضل من الأستاذ الجامعى لكى يكون الموظف الأيديولوجى للسلطة بما له من مكانة اجتماعية مرموقة، وحلو الحديث، والمهارة المهنية، وما يفترضه الشعب فيه من أمانة القول وصدق الخطاب.

وهو المهنى المهندس أو الطبيب أو المحامى، رجل الفكر والعمل الذى يضحى بوقته من أجل القضية العامة، والقادر أمام الناس على حل أزماتهم بالعلم والعمل. يبنى السدود، وينشئ المستشفيات العامة، ويدافع عن حقوق الناس. هم أهل الخبرة فى مقابل أهل الثقة. ولما كانت الجماهير تئن من ضنك العيش فإنها تنظر إليهم باعتبارهم مخلصين، وتصدقهم القول. وهو الضابط فى القوات المسلحة بعد أن يحال إلى الاستيداع، ويتفرغ للعمل السياسى. فالثورة من صنع الضباط الأحرار وهم ورثتها، والقادرون وحدهم على تحويل الثورة إلى دولة، يجمعون بين أهل الثقة وأهل الخبرة. يمثلون النظام فى الجيش، والقدرة على الفاعلية. ويعملون فى الحقل المدنى بعد أن كثر كلام السياسيين وقل الفعل، وبما لديهم من ثقة عند الناس خاصة إذا كانوا من أجيال الضباط الأحرار من أهل الثقة وإن لم يكونوا من أهل الخبرة. لذلك تم الحديث فى عهود الثورة العربية منذ الخمسينات خاصة فى

مصر والعراق عن "عسكرة المجتمع" خاصة فى لحظات الأزمات الكبرى الداخلية أو الخارجية.

وهو رجل الدين، فقيه السلطان. وقد كان منذ نشأته الأولى مثقف السلطة منذ إضفاء الشرعية على مغتصب الحكم منذ الأمويين القدماء والأمويين المحدثين ضد ثورات آل البيت والخوارج والمعتزلة وفقهاء الأمة الذين نالهم السجن والتعذيب. فالفقهاء نوعان: الأول لبس الحلة، ونال المشيخة، وتنصب فى دار الإفتاء، وتصدر الإعلام وسار فى موكب الرؤساء[1]. يفتى بالحرب إذا حارب الرئيس ﴿وأعدوا لهم ما استطعم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون بهد عدو الله وعدوكم﴾. ويفتى بالسلم إذا شاء رئيس آخر ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾. يفتى باشتراكية الإسلام إذا اختار الرئيس الاشتراكية "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار". ويفتى بالرأسمالية إذا اختارها رئيس آخر بآيات التجارة وفقه النشاط الاقتصادى الحر وبتشبيه القرآن علاقة الإنسان بالله وبالآخرة على أنها ﴿تجارة لن تبور﴾ مثل ﴿يأيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾. فقد استعمل القرآن لغة الربح والمكسب والخسارة ﴿وتجارة ترجون كسادها﴾، ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ وتحدث عن حرية التعامل التجارى ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾. ﴿إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم﴾. وغالباً ما يتم ذلك بنفس الرجال وأصحاب القتيا نظراً لقصر عهود الرؤساء بسبب الاغتيال أو الموت وطول عمر المشايخ لما ينعمون به من رغد العيش وموفور الصحة وراحة البال.

٥- ويسرع المثقف إلى السلطة يحقق فيها ذاته. فلم يكن له دور بارز فى مجتمعه. ولم يكن له مشروعه الفكرى أو العلمى الخاص. لم يكن له أثر على الحياة العامة. كان يقتصر دوره على العلم للعلم، والثقافة للثقافة، والأدب للأدب. ثم وجد فى السلطة حضوراً أكثر، وأثراً أوسع. وتحولاً مصطنعاً من النظر إلى العمل. علمه

---

(١) وقد قال محمد عبده فى هؤلاء:

ولكنه دين أردت صلاحه — أخاف أن تقضى عليه العمائم.

لم يساعده على الرقى الاجتماعى. فهى إذن فرصة العمر لئن يتحول من دائرة الظل إلى دائرة الضوء.

لم تكن ثقافته بطبيعتها سلطة، سلطة المثقف والعالم. كان حامل ثقافة أكثر منه مثقفاً، حامل علم أكثر منه علماً، ناقلاً أكثر منه مبدعاً. وسلطة الثقافة بطبيعتها إبداع فى عملية التغير الاجتماعى، والصلة بين النظر والعمل، سواء كانت ثقافة الحاكم أم ثقافة المحكوم. فلجأ إلى ثقافة السلطة كى يكمل بها نقصه، نقص الممارسة والفاعلية، والخروج من دائرة المجهول إلى دائرة المعلوم. لم يكن ولاؤه للمجتمع أو للتاريخ من أجل التغيير الاجتماعى ونقل مجتمعه من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى. إذ يتحقق هذا الولاء قبل اقترابه من السلطة وبعد خروجه منها. هو الولاء الدائم لحركة التاريخ وليس الولاء الوقتى للسلطة أو للمنفعة الشخصية. فيجد فى الولاء للنظام السياسى القائم بديلاً عن الولاء للمجتمع وللتاريخ. فالعاجل أفضل من الآجل، وعصفور فى اليد خير من عشرة على الشجرة، والحاضر أولى من المستقبل.

لا يعرف أن السلطة الفعلية هى سلطة الثقافة وليس ثقافة السلطة. سلطة العالم وليس عالم السلطة، سلطة الفقيه وليس فقيه السلطة. تنبع سلطة الثقافة من داخلها ولا تأتى من خارجها. هى ما سماه الفلاسفة الفكرة – القوة وليس بالضرورة إرادة القوة المنفصلة عن الفكر وحتى لا تتحول إلى مجرد قوة عضلية(١). فالوحى ممكن الوقوع كما يقول محمد عبده لأنه يتضمن فى ذاته إمكانية تحققه. وهى سمة المثال عند فشته أيضاً، مثال واقع عن طريق التحرر، تحرر الأنا من سيطرة اللاأنا(٢).

ويطل مزدوج الشخصية بين الداخل والخارج، الأنا والآخر، العلم والعمل، الصدق والنفاق، الضمير والتملق، الصدق والكذب، واجهة مع النفس وواجهة مع

(١) الفكرة – القوة Idée – Force عند فوييه A.Fouillée، جويو J.M.Guyau.

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، طبعة المنار (د.ت)، ص١٠٨-١١٨.

الآخر، طرف فى السر وطرف فى العلن فينشأ الخطاب المزدوج، حديث النفس وحديث المجتمع. وسرعان ما يكتشفه الناس أو تلفظه السلطة وتستبدل به غيره أكثر قدرة على الإيهام.

ويكتنف ذلك كله حب الظهور والرغبة فى الوصول، والتحول من عالم ما بين الجدران إلى عالم الاجتماعات وأجهزة الإعلام، من دور العلم إلى دور الصحافة، من الصورة الذهنية إلى الصورة المرئية، ومن قلب النظرة إلى الداخل كنظرية فى الرؤية إلى قلب النظرة إلى الخارج. فلا يرى شيئاً إلا أشباحاً يتحرك وسطها، يخطابها وهو ينكرها. ودائرة الضوء خير وسيلة للحضور من دائرة الظل. يبغى الرقى الفردى وليس التقدم الاجتماعى، الانتقال من منصب أدنى إلى منصب أعلى. ولا يأس من المصاهرة كسبيل للوصول.

ثانيا: سلطة الثقافة.

١- إذا كانت ثقافة السلطة هى ثقافة الحكم فإن سلطة الثقافة هى ثقافة المعارضة، ليست المعارضة السياسية الحزبية بل المعارضة الشعبية. إذا أن المعارضة السياسية الحزبية إنما تمثل أيضاً ثقافة السلطة البديلة بمنطق السلطة القائمة عن طريق مثقفى المعارضة الذين يتحولوا إلى مثقفى السلطة إذا ما وصلوا إلى الحكم. كلاهما مثقفوا السلطة، فى الحكم أو خارج الحكم، فى الحكومة أو فى المعارضة، اعتماداً على مبدأ تداول السلطة. يتغير الحاكم وتبقى ثقافة الحكم.

إنما سلطة الثقافة هى التى توجه الحكم. هى الثقافة الشعبية التى تتحكم فى سلوك الناس وقيمهم ومعايير سلوكهم بل وتصوراتهم للعالم. وفيها تتفاعل كل عناصر الموروث الثقافى الدينى والشعبى، النصوص الدينية والأمثال العامية والحكم الشعبية ففى المجتمعات التراثية أى النامية، الثقافة مازالت حية، ماضية حاضرة، تؤثر فى سلوك الناس. لم تتم القطعية مع موروثها بعد كما هو الحال فى التجربة الغربية فى مطلع العصور الحديثة. هى أكثر من "ولاية الفقيه" التى تستمد سلطتها

من الشخص الملهم المطاع وليس من الفكر الناقد، من سلطة الإيمان وليس من نقد العقل. ولاية الفقيه سلطة رجل الدين الذى تحول إلى رجل سياسة. سلطة الفقيه الذى أصبح رئيس دولة. سلطة الرأى الذى تحول إلى سلطة المذهب. هى ثقافة غير مشخصة فى مجموعة القيم والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية بصرف النظر عن الحاكم. بل إن الحاكم يعرف ذلك. ويستعملها مثقفوا السلطة خاصة رجال الدين من أجل الدعوة إلى طاعة السلطان.

وسلطة الثقافة نوعان. سلطة الحاكم وسلطة المحكوم، سلطة الحكم وسلطة المعارضة. وكلاهما مختلطان فى الثقافة الشعبية. يعتمد الحكم على ثقافة، وتعتمد المعارضة أيضاً على ثقافة السلطان دون ثقافة المعارضة فضعفت وغاب أثرها. وضاع تصديقها، وأصبحت معارضة مستأنسة تمثل المعارضة باسم السلطة وتمثل السلطة باسم المعارضة[1].

٢- وتبدو سلطة الثقافة التى يفرزها الحكم فى التصور الهرمى العالم. شعورياً أو لاشعورياً، موروثاً من الفلاسفة أو من الصوفية أو من التراث المصرى الفرعونى القديم أو من حضارات الشرق القديم. فالعالم يتوزع بين الأدنى والأعلى فى محور رأسى وليس فى محور أفقى، وعلى درجات وليس على درجتين أو درجة واحدة. كلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الكمال وقلت مراتب النقص، وكلما نزلنا إلى أسفل قلت مراتب الكمال وزادت مراتب النقص. فالعالم موزع بين قطبين أعلى وأدنى، موجب وسالب على التراتب والتواصل، وليس على مستويين لا اتصال بينهما إلا الإنسان من حيث هو نفس أو عقل أو روح يشير إلى أعلى، وبدن أو جسم يشير إلى أسفل.

---

(١) انظر دراساتنا: "التراث والتغير الاجتماعى"، "التراث والعمل السياسى"، "التراث والنهضة الحضارية". دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦ ص ٥١-١٧٦. وأيضاً دراساتنا العديدة فى الموضوع فى:
Islam in the modern world, vol. I, Religion, Ideology and Development, vol. II, Tradition Revolution and Cultre, Dar Kebaa, Cairo 2000.

هذه التراتبية فى الكون تنعكس على كل شئ وعلى المعارف الإنسانية التى إذا أتت من أعلى مثل النبوة والإلهام والحدس كانت أقرب إلى الصواب، مما لو أتت من أسفل، خاصة من الحواس الخمس الخارجية. وفى الفضائل الخلقية، الفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية، والحكمة أعلاها والعمل اليدوى أدناها. وفى الطبقات الاجتماعية الرئيس أعلاها، كامل الأوصاف، والمرؤوسون أدناها خاصة العمال والفلاحون كما هو الحال فى "المدينة الفاضلة" للفارابى التى مازالت مخزوناً نفسياً عند الناس وبنية ثقافية تقام عليها الدول الحديثة وأحد أسباب تضخم جهاز الدولة والبيروقراطية[1].

ولا يتطلب هذا التصور الهرمى للعالم أى تغيير فهو نظام أبدى ثابت. يكفى أن يعيه الإنسان، أن يصعد بعقله، ويسمو بروحه حتى ينال الكمال، ودون حاجة إلى أعمال الجوارح كما تقترحها الشريعة. شريعة القلب أعمق وأسرع من شريعة البدن. لا يحتاج الإنسان إلا أن يعود إلى الوراء بذهنه متراجعاً. إذا كان صدره ووجهه إلى الأمام فإنه يعود القهقرى إلى منشئه الأول وظهره إلى الخلف راجعاً إلى الوراء وليس "خلفاً در" وتغيير الاتجاه بالفعل والسير إلى الأمام عوداً إلى المصدر الأول واجتهاداً بالفعل عن طريق العمل الصالح والسيطرة على الانفعالات ومواجهة النفس والحرص على صفاء السريرة ونقاء الضمير.

فإذا كانت المراتب على درجتين فقط ينشأ التصور الثنائى للعالم كما هو الحال فى نظرية الخلق وقسمة للعالم إلى خالق ومخلوق، علة ومعلول، محرك ومتحرك، صورة ومادة، فعل وانفعال، جوهر وعرض، كيف وكم، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء. وتنعكس هذه الثنائية فى الإنسان، نفس وبدن، عقل وحس. وفى المعرفة، حق وباطل، صدق وكذب، صواب وخطأ، يقين وشك. وفى الأخلاق، فضيلة ورذيلة، حسن وقبيح، حلال وحرام. وفى العلاقات الاجتماعية ذكر وأنثى، رئيس ومرؤوس، ملك ورعية، حاكم ومحكوم، قوى وضعيف، إمام ومأموم.

---

(١) انظر دراستنا: الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٧٣-٢٩٤.

وهو مازال التصور الشعبى السائد وأحد أسباب تحول العلاقات بين الذوات إلى علاقة السيد بالعبد[1].

٣- وفى المعرفة، تهبط الحقائق وحياً أو إلهاماً، كالمعرفة الربانية، والعلم اللدنى، معرفة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ثابتة لا تتغير لا تأويل فيها، تُفهم حرفياً. فالنقل أساس العقل. النقل يقين والعقل هوى وظن وشك. وتقبل توجهاتها لا اعتراض عليها. بها مصلحة البشر. ومن عصى يكون له أشد العذاب ومن أطاع يكون له حسن الثواب.

وتحتوى هذه المعارف على حقائق قائمة بذاتها. مقياس صدقها فى مصدرها وفى الإيمان بها والإخلاص لها. هى غاية فى ذاتها وليست بالضرورة وسيلة لغاية أخرى. الوحى والنبوة حقائق فى ذاتها من الحقيقة الأولى. والعقيدة حق ويقين وليست مجرد بواعث على العمل الصالح. والشريعة، عبادات ومعاملات، تطبيق للأوامر الإلهية وليست بالضرورة تحقيقاً للمصالح العامة. والدين حقيقة فى ذاته وليس وسيلة لإسعاد البشر.

وفى العصور المتأخرة تداخلت مع الخرافة والسحر والطلسمات فى الثقافة الشعبية. فلم يعد هناك فرق بين الصوفى والمشعوذ، بين الربانى والدجال، بين العالم والجاهل. مما دفع البعض إلى إنكارها والدعوة إلى العقل الخالص، والقول البرهانى. فالحكمة كما يقول ابن رشد هى **"النظر فى طبيعة الموجودات كما تقتضى به طبيعة البرهان"**.

فإذا ما تكلست هذه الحقيقة فى التاريخ وتحجرت أصبحت من المقدسات بل ومن المحرمات، لا يمكن تناولها بالنقد والتحليل مع أنها من صنع التاريخ. صاغها رجال ونحن رجال. نعلمهم ولا نقلدهم. فالأشعرية هى الحق فى العقيدة. والشافعية هى الحق فى الشريعة. والفرقة الناجية فى الجنة، وهى فرقة السلطان، والفرق الهالكة

---

(١) وهو ما سماه هشام شرابى "المجتمع البطرياركى"، ووصفه نجيب محفوظ فى "الثلاثية" وترمز إليه علاقة سى السيد بأمينة.

فى النار وهى فرق المعارضة. فينشأ التكفير ويغيب الحوار. ويسود منطق الاستبعاد والإقصاء. والماضى خير من الحاضر، والسلف أفضل من الخلف، ﴿وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾، "خير القرون قرنى والذى يلونه".

٤- التحول إذن من ثقافة السلطة عند المثقف السلطوى إلى سلطة الثقافة عند المثقف المعارض لا يفيد كثيراً لأن سلطة الثقافة أيضاً ثقافة سلطوية عن طريق التاريخ، فى المخزون الثقافى لا تختلف كثيراً عن ثقافة السلطة، ثقافة الفرقة الناجية. السلطة والمعارضة تقومان على نفس المنطق، منطق السلطة، فى الحكم القائم أو فى المعارضة القادمة.

كيف يمكن التحول إذن من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة معاً حتى يمكن أن يتحرر الناس من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة فى آن واحد؟ كيف يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية التى تصب فيها ثقافة السلطة من خلال أجهزة الإعلام أى من السلطة السياسية وسلطة الثقافة من خلال رجال الدين أى السلطة الدينية؟

كيف يتم التحول من سلطة ثقافة الفرقة الناجية الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه، والتصوف كعلم لبواطن القلوب، والظاهرية فى الأصول؟ كيف يمكن التحول من ثقافة الحاكم فى السلطة أو فى المعارضة إلى ثقافة المحكوم التى انزوت فى التاريخ وأصبحت على هامش الوعى التاريخى "تزعم" و"تدعى" فى حين أن الفرقة الناجية "تقول" و"تقرر"؟

إنما يتم ذلك عن طريق إعادة بناء الموروث الثقافى حتى يتحول من سلطة الثقافة إلى تحرر الثقافة بحيث ترتكز الثقافة ليس على القمة بل على القاعدة، وليس على النص بل على الواقع، وليس على النقل بل على العقل. وهذه البدائل موجودة أيضاً فى التراث القديم ولم تعش فى المخزون النفسى إلا عند القلة التى يسهل حصارها واستبعادها واتهامها بالكفر والخروج والمروق والزندقة والإلحاد وشق عصى الطاعة على الحاكم والأمير، يستحق القتل أكثر من مرة، كفراً فى الدين، وخيانة فى السياسة. فإن لم تكف هذه البدائل يمكن إبداع بدائل جديدة. فالزمن يتغير والعصور تتوالى، والاجتهاد لا يتوقف.

٥- ولما كانت العلوم الإسلامية القديمة هو المصدر الذى أفرز الثقافة الموروثة من خلال التعليم فإنه يمكن إعادة بناء هذه العلوم القديمة سواء العقلية أو النقلية أو النقلية الخالصة أو العقلية الخالصة أو العقلية الخالصة بناء على تحديات العصر. فمن العلوم العقلية النقلية الأربعة علم الكلام. وقد أفرز نسقين، الأشعرى كثقافة السلطة، والمعتزلة كسلطة الثقافة. الأول نظرية الذات والصفات والأفعال التى جسدت الوعى وصفاته خارجاً عنه وحنطته وتعبدته مما يتطلب استرداده داخل الوعى الفردى والجماعى من جديد فيصبح موجوداً قديماً باقياً، قائماً بالنفس منزهاً وواحداً، عالماً قادراً حياً سمعياً بصيراً متكلما مريداً حتى يتحول الفرد وتتحول الأمة من جهل إلى علم، ومن عجز إلى قدرة، ومن موت إلى حياة.

ويرد الاعتبار للمعتزلة، المعارضة العلنية بالفكر (المعتزلة)، والمعارضة العلنية بالسلاح (الخوارج)، والمعارضة السرية بالانتظار (الشيعة)، وإحياء التعددية الفكرية ضد حديث الفرقة الناجية، فلا تجتمع الأمة على ضلال، والكل راد والكل مردود عليه. وفى علوم الحكمة يُعاد الاختيار بين البديلين، الإشراقى (ابن سينا) وهو ثقافة السلطة إلى العقلى وهو سلطة الثقافة (ابن رشد). وفى أصول الفقه يُعاد الاختيار بين الشافعية وهى ثقافة السلطة إلى المالكية وهى سلطة الثقافة إثباتاً للمصالح. فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، والمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى. وفى التصوف يتم الاختيار بين تصوف الصبر والخوف والخشية والرضا والتوكل إلى تصور أكثر فاعلية يقوم على مقامات الجهاد والاعتراض ومواجهة الحاكم الظالم، والغضب لحق الله[١].

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية وهى أكثر العلوم أثراً فى المساجد والزوايا والمعاهد الدينية وفى الثقافة الشعبية للناس، علوم القرآن وبيان أهمية أسباب النزول

---

(١) وقد تم بناء علم الكلام من قبل "من العقيدة إلى الثورة" (خمسة أجزاء)، مدبولى، القاهرة، ١٩٧٨، وعلوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع" (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١. ومازال تحت الإعداد "من النص إلى الواقع" (علم أصول الفقه) و"من الفناء إلى البقاء" (علوم التصوف) و"من النقل إلى العقل" (العلوم النقلية).

والناسخ والمنسوخ أى حوامل المكان والزمان، الواقع والتطور للوحى، وعلوم الحديث والتحول من نقد السند إلى نقد المتن، من النقد الخارجى إلى النقد الداخلى، وعلوم التفسير، والانتقال من التفسير الطولى، سورة سورة وآية آية إلى التفسير العرضى أى التفسير الموضوعى، تجميع الآيات كلها حول الموضوعات طبقاً لوضع الإنسان فى العالم، مع الآخرين ووسط الأشياء، وعلوم السيرة والانتقال من الشخص إلى المبدأ، ومن عبادة الأشخاص إلى الالتزام بالقضايا، وعلوم الفقه والانتقال من فقه العبادات إلى فقه المعاملات خاصة فى النظام الدولى فى عصر العولمة والعالم ذى القطب الواحد(١).

أما العلوم العقلية الخالصة فقد استحوذ عليها الغرب فى تاريخ العلوم، وجعلها جزءاً من تاريخ العلم وليس العلم إخفاء لمصادره، وأخذ النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات مما يسبب أزمة فى العلم. وجعلناها نحن مقرراً جامعياً "تاريخ العلوم عند العرب" تقوم على أن العرب كانوا أسبق من الأوربيين وعلى عظمة العلماء العرب دون معرفة كيف خرج العلم الرياضى والعلم الطبيعى من عقلية القومية، والتوحيد بين الوحى والعقل فى العلوم الرياضية، والوحى والطبيعة فى العلوم الطبيعية، والوحى والتجربة البشرية فى العلوم الإنسانية.

لقد حاولنا ذلك منذ فجر النهضة العربية على نحو انتقائى. كما أعدنا المحاولة على شكل كلى بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦١. ومازال المشروع قائماً لم يتم. فتلك مهمة فريق من الباحثين لعدة أجيال وعلى الأمد الطويل. إذ مازال الوعى

---

(١) انظر دراساتنا فى علوم القرآن "الوحى والواقع دراسة فى أسباب النزول"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧-٥٦. وفى علم الحديث "من نقد السنة إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣. وفى علوم التفسير "مناهج التفسير ومصالح الأمة"، اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح؟، الدين والثورة فى مصر. جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١٢٠. هل لدينا نظرية فى التفسير؟ أيهما أسبق نظرية فى التفسير أم نظرية فى تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التاريخ، قراءة فى السنن التاريخية فى القرآن لمحمد باقر الصدر، قم، إيران ٢٠٠١. وفى علوم السيرة: محمد. الشخص أم المبدأ؟، الدين والثورة فى مصر جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص١٦٣-١٦٧.

العربى يتنفس برئتين. الأولى قوية، ألف عام من المحافظة منذ الغزالى حتى الآن، والثانية تحررية لم تعش أكثر من أربعمائة عام، القرون الأربعة الأولى فيصاب بالاختناق. ويرى العالم بعينين: الأولى قوية معاصرة فى المحافظة والحرفية، والثانية مجرد بصيص ضوء ليبرالى فيكون أقرب إلى الأعور. ويسير على ساقين: الأولى طويل للغاية فى الشعائرية والطقوس والثانى قصير فى العقلانية والبرهان فيكون أقرب إلى الأعرج. طائر بجناحين. الأول قوى شديد فى القطع واليقين، والثانى ضعيف مترهل فى الحوار والتشكك فينحرف الطائر نحو الجناح الأقوى. ولم الاستعجال حتى لا نكبو من جديد بدعوى اختصار المراحل واللحاق بالزمان وتكون النتيجة العودة إلى المراحل الأولى، وضياع الزمن، وتوقف التاريخ؟

٦- وفى هذا التصور العام للمرحلة التاريخية الراهنة من منظور كلى شامل يمكن إدراك أهمية النقد الحضارى المزدوج للموروث القديم وليس للوافد الغربى الحديث فقط كالعولمة، ونظام العالم الجديد، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والأقليات، وتلوث البيئة، والطائفية، والعنف، والنزعات العرقية الجديدة. يضاف إلى ذلك النقد الاجتماعى لمشاكل السكان والبطالة والطفولة والشيخوخة والأمراض الاجتماعية وعلوم الحياة، والجينات، والهندسة الوراثية. بل ويعنى أيضاً النقد الاجتماعى المباشر للتسلط والنظام الأبوى والتجزئة والتزلف والظلم الاجتماعى والتغريب ولامبالاة الناس.

إن المحاور الثلاثة للنقد الحضارى: المثقف العربى والسلطة، تحرير المرأة، الحداثة وما بعد الحداثة لهى تجليات لنفس الموضوع، جذور التسلط فى الموروث القديم، علاقتنا بالغرب وفى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش دون الوقوع فى الاضطراب الزمانى Anachronism، ونعيش مرحلة لسنا فيها، ونضع أنفسنا فى مسار غيرنا. فنحن مازلنا نتحول من القديم إلى الجديد، من الماضى إلى الحاضر، ومن التراث إلى المعاصرة. ولم نحقق بعد الحداثة القائمة على مُثل التنوير: العقل، والطبيعة، والإنسان، والحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، والتقدم. ومن ثم

يكون نقد العقل، والحداثة، والقانون، والنظام، والنسق والتقدم وكتابة "وداعاً أيها العقل" و"ضد المنهج" نوعاً من الاضطراب الزمانى فى مراحل التاريخ وتداخل مسارات الحضارات، وأقرب إلى نهاية العصور الحديثة الغربية من بداياتها "قواعد لهداية الذهن"، "مقال فى المنهج". ومن ثم كان السؤال الضرورى السابق على النقد الحضارى "فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش"؟

ثقافة المقاومة

تحية لانتفاضة الاستقلال فى عامها الأول

٢٠٠٠/٩/٢٩ — ٢٠٠١/٩/٢٩

فى هذه اللحظة التاريخية يشعر العرب بالعجز وامتهان الكرامة والتضحية بشعب عربى بأكمله، نسائه وأطفاله وشيوخه وشبابه، ويكاد يضيع ما تبقى من فلسطين ٢٢٪ أما عيونهم كما ضاع الباقى ٧٨٪ فى ١٩٤٨، وبالتالى تضيع فلسطين كلها فى قلب العالم الإسلامى وفى عاصمتها القدس، والحرم الشريف، كما ضاعت الأندلس منذ أكثر من ستة قرون بسقوط غرناطة آخر مدنها. كان الغزو للأندلس من الشمال، من الغرب المسيحى ضد المسلمين واليهود فى الجنوب، والآن الغزو فى فلسطين من الغرب المسيحى اليهودى ضد المسلمين. عاش اليهود فى حماية المسلمين فى الأندلس. وهاهم يعيشون فى حماية الغرب الصليبى فى فلسطين، والمسلمون خاسرون فى الحالتين، فى الماضى والحاضر. لا يعنى ذلك أن ما يقع فى فلسطين حرباً دينية بل يعنى أن الصهيونية هى إحدى الإيديولوجيات الاستعمارية وريثة القرن التاسع عشر، جمعت بين الاحتلال الاستيطانى والعنصرية والرومانسية والعودة إلى الأرحام، وأن فلسطين آخر بقعة من الاستعمار الغربى الحديث، وأن المقاومة الفلسطينية هى حركة تحرر وطنى، وأن انتفاضة الاستقلال هى أخر مرحلة من مراحل الثورة الفلسطينية ضد الاستعمار الاستيطانى بعد أن

(*) مجلة "وجهة نظر"، أكتوبر ٢٠٠١.

ماذا يفعل المفكر العربى؟ هل تصيبه حالة العجز العام وامتهان الكرامة التى تصيب الجميع، حاكم ومحكوماً أم أنه يحاول أن يقاوم، ويبرز فكر المقاومة، وفلسفة المقاومة، "ولاهوت" المقاومة؟ ألا يستطيع أن يقاوم بسلاحه، الفكر إن عزت عليه المقاومة بالسلاح الفعلى؟ يستطيع المفكر مع المقاومة أن يكون هذا البصيص من الضوء فى ظلام السكوت الرهيب الذى يبدون عن بعد، الرأى العام العربى، والشهداء، وصياح أين العرب؟ والمفكر بطبيعته يشعر بأن العالم بين يديه، وبأنه يستطيع تحقيق مدنيته الفاضلة، ملكوت السموات فى الأرض، لا فرق بين الحلم والواقع، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. ألم يرد فى تراثنا أن العلماء ورثة الأنبياء؟

يستطيع المفكر العربى أن يؤصل فلسفة للمقاومة فى اتجاهين محاولاً الإجابة على سؤالين:

الأول ما هى أسباب السكون الحالى فى الوطن العربى، حكام ومحكومين الذى يدهش الصديق قبل العدو مما جعل الوقوف إلى جانب المقاومة الفلسطينية محدوداً داخل الوطن العربى وعند أصدقائهم التقليديين فى دول عدم الانحياز وفى المعسكر الشرقى القديم، وفى أوربا بالغربية، وانحياز أمريكا الكلى للكيان الصهيونى؟

والثانى هل غاب مفهوم المقاومة فى ثقافتنا الموروثة، وإذا حضر ففى أى جانب منها؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث ترتكز على المقاومة بدلاً من الاستسلام للقاهر الداخلى أو العدو الخارجي، وتنشط الحركات الشعبية وتجند الجماهير؟

وللإجابة على السؤال الأول يمكن التعرف على أسباب العجز العربى حتى يمكن معالجتها، فالتشخيص يأتى قبل العلاج فى الاحتمالات الآتية دون أن يكون لأحدها الأولوية على الآخر بل قد تتضافر جميعها لخلق هذه الحالة من السكون العربى.

أولا: لماذا العجز العربى؟

١- هل عند النظم العربية عقدة ١٩٤٨، هزيمة الجيوش العربية وضياع نصف فلسطين، تمنعها من الوقوف بجانب انتفاضة الاستقلال ٢٠٠٠ حتى لا يضيع النصف الآخر؟ هل لدى العرب عقدة الحروب العربية الإسرائيلية بعد ١٩٤٨، العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦ ثم الطامة الكبرى فى ١٩٦٧؟ ولماذا لم تستطع حرب الاستنزاف ١٩٦٩-١٩٧٠ وكذلك حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانتصار المقاومة فى جنوب لبنان حل عقدة التفوق العسكرى للعدو الصهيونى؟ هل تغيرت موازين القوى الدولية بعد نهاية عصر الاستقطاب ولم يعد للعرب حليفهم التقليدى كالاتحاد السوفيتى ودول عدم الانحياز ومعسكر العالم الثالث وانحياز أمريكا التقليدى كلية إلى الكيان الصهيونى وكما وضح فى اجتماع مجلس الأمن الأخير الذى لم يستطع إصدار قرار ولا حتى بيان لتأييد الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطينى وفى إنسحاب أمريكا وإسرائيل من مؤتمر مكافحة العنصرية فى دوربان؟

لقد دخلت الجيوش العربية الحرب فى ١٩٤٨ وقبل أن تبلغ القومية العربية ذروتها فى الخمسينات والستينات. وكان من نتائجها الثورات العربية فى أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات مثل الثورة المصرية ١٩٥٢ والتى كانت من أسبابها هزيمة الجيش فى فلسطين وجريمة الأسلحة الفاسدة. فهل هناك إمكانية لثورات عربية أخرى بعد نصف قرن كرد فعل على هذا الصمت العرب وعجز العرب عن الوقوف بجوار المقاومة الفلسطينية بالقول لا بالفعل، وبالسلاح لا بالبيان، وبالبيان لا بالنداء؟

لقد دخل العرب الحرب فى ١٩٤٨ نجدة لاخوتهم فى فلسطين قبل النظم الثورية العربية، وانهزموا وضاعت نصف فلسطين. وربما لن يدخل العرب الحرب عام ٢٠٠١ ويضيع النصف الآخر من فلسطين ويهزمون أيضاً تاريخياً دون حرب أو قتال. فالعرب خاسرون فى حالة الحرب وفى حالة العجز، فى الإقدام وفى الإحجام إلا أن تظهر إبداعات جديدة للمقاومة بين حرب الجيوش النظامية والمقاومة الشعبية الوحيدة الصامدة بمفردها.

٢- هل حصار نظم الحكم العربية بين الضغوط الخارجية، أمريكا وإسرائيل والضغوط الداخلية، الشعوب والرأى العام، هو المسئول عن حالة العجز العربى؟ لقد ارتبطت مصالحها بالخارج بالاعتماد شبه الكامل على القوات الأمريكية التى مازالت رابضة بالخليج وعلى المعونة الأمريكية لمصر والأردن وعلى التسليح الأمريكى والاستثمار الأمريكى وطبقة رجال الأعمال فى الداخل، ونمط الحياة الأمريكى والثقافة الأمريكية عبر قنوات الفضاء. ولما كانت نظما فى مجموعها لا تستمد شرعيتها من انتخابات حرة ونظم ديموقراطية سليمة فإنها تجد فى التأييد الأمريكى فى الخارج تعويضاً عما ينقصها من شرعية دستورية فى الداخل.

وبعض الأنظمة العربية، وفى مقدمتها الشقيقة الكبرى، ودولة من دول الطوق عقدت معاهدات سلام بينها وبين الكيان الصهيونى مما يقيدها بالقوانين الدولية وبالمعاهدات التجارية وكما بدا فى قرارات مؤتمرات القمة العربية ووزراء الخارجية الأخيرة واستثناء مصر والأردن منها.

وفى الطرف الآخر يضغط الرأى العام العربى، وتتحرك التنظيمات الشعبية وأحزاب المعارضة إسلامية وقومية والتى مازالت تحن إلى الخمسينات والستينات والتى بلغت فيها حركات التحرر الوطنى والقومى مداها. والنظم العربية مازالت فى معظمها ترث شرعيتها من هذين العقدين من الزمان، ملكية كانت أم عسكرية، قريش كانت أو الجيش. فكيف تكوّن هذه النظم الجيل الثانى من حركات التحرر الوطنى وهى تترك آخر حركة منها وحيدة معزولة، شعبا أعزل يقاوم بأطفاله ونسائه وشيوخه جيشاً من أعتى جيوش العالم؟ وإذا استمرت حالة العجز على ما هى عليه قد تتفجر الهبات الشعبية فى كل أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامى كما حدث الأمر فى بداية الانتفاضة ومحاولة قمعها بالحديد والنار.

٣- هل تعود العرب فى نصف القرن الأخير، عصر الثورة العربية، على لصمت نظراً لغياب الأحزاب السياسية الشعبية القادرة على تحريك الجماهير؟ كانت حركة الشارع العربى فى الأربعينات نشطة ومؤثرة، الحركة الوطنية فى مصر

وسوريا ولبنان والمغرب العربى. وضربت دمشق بالقنابل فى ١٩٤٥. واغتيل حسن البنا فى ١٩٤٩.

جاءت الثورات العربية عن طرق الجيوش الوطنية التى كان ضباطها الأحرار روافد فى الحركات الوطنية، الإسلامية كالإخوان المسلين أو الماركسية كحدتو أو مصر الفتاة أو التيار الوطنى الشعبى التلقائى وريث ثورة ١٩١٩. وبعد أزمة مارس ١٩٥٤ انفردت الثورة المصرية بالحكم بعد حل الأحزاب فى ١٩٥٣ وتنظيم الإخوان فى ١٩٥٤. واستقرت بعد تأميم القناة فى ١٩٥٦. وثق الناس بعبد الناصر وسلموه قيادة العمل الوطنى عن طريق التأييد الشعبى المباشر والخطاب السياسى للجماهير، وتوالت الأحداث تباعاً: الوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨، قوانين يوليو الاشتراكية فى ٦٢-١٩٦٣، مقاومة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥، حرب الاستنزاف فى ١٩٦٩-١٩٧٠. وقامت الثورة العراقية فى ١٩٥٨، واليمنية فى ١٩٦٤، والليبية فى ١٩٦٩. وتحول عبد الناصر إلى رمز لحركات الاستقلال الوطنى، وبطل للقومية العربية، وأحد زعماء العالم الثالث ودول عدم الانحياز منذ باندونج ١٩٠٥ حتى بلجراد ١٩٦٤.

ولما كان من الصعب خلق تنظيم شعبى بديل بعد حل الأحزاب والجماعات السياسية التى كانت موجودة قبل ١٩٥٢ والتى تكون فيها الضباط الأحرار، ولم تستطع هيئة التحرير ولا الاتحاد القومى ولا الاتحاد الاشتراكى العربى تجنيد الجماهير عن اختيار حر واقتناع سياسى، بدأت الجماهير فى إدارة ظهرها إلى التنظيمات السياسية للثورة وهى تولى قائدها ثقتها المباشرة كما ظهرت وهى تودعه بالملايين إلى مثواه الأخير.

وبعد أن انقلبت الثورة على نفسها من داخلها وبنفس رجالها فى ١٥ مايو ١٩٧٠ لم تهب الجماهير دفاعاً عن مكتسباتها، لا الفلاحين عن الأراضى التى وزعت عليهم، ولا العمال على المصانع التى شاركوا فى إدارتها، ولا الطلاب عن جامعاتهم الوطنية ضد الجامعات الخاصة، ولا تحالف قوى الشعب العامل عن سيطرة طبقة رجال الأعمال على السياسة والمال.

٤- وبعد ما يقرب من نصف قرن على الثورة المصرية خرج الجيل الأول عليها فى مظاهرات ميدان التحرير فى ١٩٧١-١٩٧٢. وتضامنت مع الأجيال قبل ١٩٥٢ فى معارضة زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ بعد مظاهرات يناير فى ١٩٧٧. ومعاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨. واتفاقية السلام فى ١٩٧٩، وقرارات سبتمبر ١٩٨٠ والتى أدت إلى تصفية رأس النظام فى أكتوبر ١٩٨٠. وخرج جيل ثان متضامن مع الأول فى مظاهرات عارمة ضد العدوان الأمريكى على شعب العراق فى ١٩٩١ ثم فى عام ١٩٩٨. ومازال الجيل الثالث، جيل الصلح، يرفض التطبيع، ويتضامن مع انتفاضة الاستقلال فى الجامعات أثناء العام الدراسى. ومازالت النقابات والاتحادات والجمعيات والتنظيمات الأهلية تمثل الخيط الرفيع إلى يدل على حيوية الشعب، ويشير إلى حركة الجماهير.

يظل السبب الرئيسى فى سكون الجماهير، استبعادها من المشاركة السياسية على مدى نصف قرن، عمر الثورة المصرية، باستثناء الهبات الشعبية مثل حركة الطلاب فى مارس ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، ومظاهرات الطلاب فى ميدان التحرير فى ١٩٧٠-١٩٧٢ ضد احتلال سيناء والأراضى العربية، ويناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار، ويناير ١٩٩١ ضد العدوان على العراق. لم تنشأ أحزاب تلقائية شعبية مثل حزب الوفد أو التنظيمات الشيوعية العديدة أو جماعة مثل الإخوان المسلمين ينتسب إليها الناس طواعية. يؤمنون بها، وينشطون من خلالها.

ومازالت جماعات حقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدنى محدودة الأثر، نخبوية تدافع عن نفسها ضد تشويه صورتها بأنها غربية التوجه فى المفاهيم والدعم المالى. مازالت مطاردة وملاحقة من أنظمة الحكم. ومن ثم تختفى هذه الهبات والانتفاضات والجماعات النشطة فى بحر العزوف عن العمل السياسى فى نصف القرن الأخير.

٥- قد يكون غياب الخيال السياسى عند القادة العرب أحد أسباب العجز العربى. فالطريق ليس مسدوداً تماماً. عندما كان عبد الناصر يفاوض أوجين بلاك

رئيس البنك الدولى لبحث تمويل مشروع السد العالى، واشترط مدير البنك أن تدخل مصر فى حلف بغداد، رأى عبد الناصر أمامه صورة دليسبس الذى كان يفاوض إسماعيل على حفر القناة. وجاءته فكرة التأميم. وقد أتت النظم العربية فرص عديدة كى تتم فيها اليقظة، ويبدع فيها الخيال السياسى مثل غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، ضرب المفاعل النووى العراقى، اغتيال أبى جهاد فى تونس، خطف الطائرة المصرية فوق قبرص، التدعيم الأمريكى الكامل للكيان الصهيونى ضد الشعب الفلسطينى، ولكن نقص الخيال السياسى لم يحول هذه الأعراض السياسية إلى مبادرات تاريخية تستطيع إخراج العرب من هذه الحالة من العجز التام. وفى حالات الخوف يقل الخيال.

٦- لقد تقبل العرب فى تاريخهم الحديث عدة إهانات متكررة مثل حصار العراق واستمراره أكثر من عشر سنوات بعد حرب الخليج الثانية بلا مبرر، واستمرار الغارات والقصف اليومى، وقبول العرب الحصار دون أن يتجرأ نظام عربى على خرقه حتى يتحول الوطن العربى إلى عراق كبير تحاصر أجوائه وبحوره ومحيطاته وسواحله. والغرض من ذلك كله تدمير العراق عسكرياً وتشتيت القوى العربية، وإضعاف الجبهة الشمالية بعد محاصرة إيران حتى يتم تصفية القضية الفلسطينية. ويتم حصار ليبيا قبل أن تدان أخذاً بالشبهات، وقبول العرب الحصار دون أن يجرأ أحد قادة العرب على خرقه فى حين استطاع بعض القادة الأفارقة ذلك مما جعل ليبيا تتحول من قلعة للقومية العربية إلى زعيمة للتكتل العربى الأفريقى، وتحويل منظمة الوحدة العربية إلى الاتحاد العربى الأفريقى. ويتم تهديد السودان ومساعدة المتمردين فى الجنوب وضربه بدعوى امتلاكه مصنعاً للأسلحة الكيماوية من أجل فصل الجنوب عن الشمال. أصبحت أمريكا متحكمة عن بعد فى الفضاء العربى. وقبل العرب ذلك، وتحول إلى جزء مألوف من حياتهم اليومية يتعودون عليه يوماً وراء يوم. أصبح العرب سجناء داخل أوطانهم لا يتحركون فيه إلا بإذن من الأمم المتحدة التى تخضع للولايات المتحدة الأمريكية.

٧- أما الحركات الإسلامية المعاصرة خارج فلسطين فإنها عادت بقوة بعد أن أخرجها النظام السياسى من السجون فى السبعينات لتصفية الناصرية، ثم انقلبت عليه بعد اتفاقيات الصلح مع الكيان الصهيونى. ومازالت تريد الانتقام من كل الحركات العلمانية الناصرية والقومية والماركسية التى استبعدتها فى الخمسينات والستينات من العمل السياسى بعد أن كانت بؤرة الحركة الوطنية ومصدرها. هدفها الأول تصفية النظم السياسية فى الداخل قبل التوجه نحو الخارج تحت التأثير فتوى ابن تيمية بتكفير من لا يحكم بشريعة الله. مازالت هى القادرة على تحريك الجماهير والنزول إلى الشارع وتنظيم المظاهرات ضد العدوان الأمريكى على شعب العراق ولصالح المقاومة الفلسطينية. أما فى فلسطين فإنها توحدت فى ميدان القتال مع باقى الحركات الإسلامية والوطنية والقومية والماركسية فى مواجهة الاحتلال الاستيطانى، لا فرق بين حماس والجهاد والديموقراطية والشعبية والعرب الأفغان.

مازالت خارج فلسطين مقاومتها فى الداخل، ضد النظم السياسية القائمة. شعاراتها وتنظيماتها ومظاهرتها لصالح المقاومة الفلسطينية "الحاكمية لله"، "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية" كلها موجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج. وإذا كان منها فى الخارج فإنه يتعلق بالداخل مثل "خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود"، "إن الأقصى قد نادانا، من سيعيد القدس سوانا". ليس منها شعار "تحرير الأرض"، "إزالة آثار العدوان"، "التحرر الوطنى"، "الحقوق الوطنية للشعب الفلسطينى" لأنها شعارات علمانية، وتحقق مضمونها الشعارات الإسلامية الأولى.

٨- وربما كان لحربى الخليج الأولى والثانية أثر على زهد الناس فى السياسة وعدم تحمسهم للعمل السياسى. فقد وقعت حرب الخليج الأولى بطعن الثورة الإسلامية فى إيران فى الظهر بعد عامها الأول وهى فى ذروة تحدى الاستكبار الأمريكى، وبإيحاء من الولايات المتحدة حتى تتخلص من الثورتين معاً، الثورة الإسلامية فى إيران والقومية العربية فى العراق، وإيقاع تناقض بينهما وتحت ذريعة

تصدير الثورة الإسلامية أو تحريرعربستان. كانت الثورة الإسلامية فى إيران ظهير الثورة العربية ونصيراً لها. وفى حرب الخليج الثانية جاءت الضربة للكويت من العراق وليس من إيران، من الشمال وليس من الشرق، من القومية العربية ودعاتها وليست من الثورة الإسلامية وأئمتها. أراد العراق أن يملأ دور مصر الذى بدأ فى الغياب. وأراد حاكم العراق أن يقوم بدور عبد الناصر بعد اختفائه دفاعاً عن الثورة الفلسطينية أثناء مذبحة سبتمبر - ايلول ١٩٧٠.

وتوالت مآسى العرب، الحرب الأهلية فى لبنان ثم فى الجزائر والصومال، وانشغال المغرب بقضية الصحراء، وتونس بالجماعات الإسلامية ونشاطها، وليبيا بأفريقيا. والسودان بالجنوب، والأردن بجماعات المعارضة، واليمن بالمحافظة على الوحدة، والبحرين بالتحول الديموقراطى، وقطر بالبحث عن دور، والكويت بالأسرى، وفى عصر العولمة الذى يتجمع فيه العالم كقرية واحدة يتفكك العرب، ويتشرذمون بين عرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة، دروز وعلويين، نجد والحجاز، شمال وجنوب، ومسلمين وأقباط.

٩- وربما أدت سياسة الانفتاح الاقتصادى وتخلى الدولة عن دورها فى التخطيط الاقتصادى ودعم المواد الأولية والإسكان للطبقات المحرومة إلى ازدياد درجة الفقر واتساع رقعة الفقراء. مما دفع كل مواطن للسعى وراء لقمة العيش، وجرى الشباب وراء الوظيفة والاستقرار الاجتماعى. تلهيهم عن أحوالهم البرامج الدينية، وانتشار الإعلام الدينى وكتب الجنة والنار، وعالم الجنة والملائكة، تعويضاً لهم عن مآسى الدنيا. وذاعت المسلسلات التليفزيونية. وجلس المواطن بالساعات كل يوم أمام الشاشة الصغيرة، ينتقل من مسلسل إلى آخر ليعرف الخاتمة، نهاية النصاب والمحتال والمخادع والمنحل والمهرب وتاجر المخدرات. وانتشرت مباريات كرة القدم المحلية والإقليمية والدولية لحرب الأندية والفرق القومية وكأنها حرب بين معسكرات إيديولوجية وحروب استقلال وطنى يشارك فيها الجماهير فى الساحات الرياضية مع اللاعبين أو ضدهم فتتحول إلى ساحات حرب، يسقط فيها

الشهداء. وانتشرت مقاهى "الشيشة" للرجال والنساء، وعمت الفنادق الكبرى فى مداخلها، وأصبحت قاسماً مشتركاً فى معظم الأفلام. بل انتشرت ديانات الشباب الجديدة، المخدرات، وعبادة الشيطان، والشذوذ الجنسى، وجماعات اللهو والجريمة المنظمة. فمن من هؤلاء يتحول من الأسى والحسرة على فلسطين إلى العمل والمقاومة فى فلسطين؟

١٠- ربما تعود الناس على أخبار الانتفاضة كل يوم، الأولى فى ١٩٨٧ والثانية منذ ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٠. وأصبحت جزءاً عادياً من أخبار اليوم مثل مقدونيا وأيرلندا والشيشان وكوسوفو، وقبلها البوسنة والهرسك. ومازالت أخبار المذابح فى الجزائر مستمرة كل يوم بالعشرات. لم يعد فيها شئ غريب يستدعى الانتباه. ولا يحرك سقوط الشهداء يومياً معرفة جديدة إلا من قسوة العدو ووحشيته وبسالة المقاومة وشجاعتها، وهو الاعتراف بالحق، والتعاطف مع المظلوم، وهو أضعف الإيمان. وأحياناً لا تكون أخبار الانتفاضة فى مقدمة النشرة الإخبارية اليومية. بل تأتى بعد مقابلات الرؤساء وأسفارهم، أقوالهم وتصريحاتهم، زياراتهم وحواراتهم مع المؤسسات المالية والاقتصادية. ثم تأتى أخبار الانتفاضة كأحداث يومية دون تحليل أو تعليق وفى مدة قصيرة تقل عن الأخبار المحلية، أخبار الرياضة والنشرة الجوية. بل إن القنوات الفضائية الأخرى، قناة الجزيرة وغيرها، بالرغم من تغطية الانتفاضة إلا أن أثرها إخبارى خالص لا يتجاوز حد التقارير الإخبارية من المراسلين والتعليقات من المختصين وتصريحات المسئولين حتى تتفرد على باقى القنوات بالسبق الإعلامى، وفنية التغطية، والمهارة الإعلامية، وبعض النداءات بالتبرع، وفتاوى صحة الاستشهاد.

ثانيا: هل هناك ثقافة للمقاومة فى تراثنا القديم؟

للإجابة على السؤال الثاني: هل هناك ثقافة للمقاومة فى تراثنا القديم؟ وأين عاشت؟ ولماذا لم تترسب فى وعينا الثقافي؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية

بحيث تكون وعاء نظرياً للمقاومة؟ يمكن الإجابة على هذا السؤال المركب على النحو الآتى، وإن صمود المثقفين لا يقل أهمية عن صمود المقاتلين:

١- جاء الإسلام كى يحدث ثورة فى حياة العرب، ثورة المستضعفين، الفقراء والعبيد، ضد المستكبرين، والأغنياء والسادة، داعياً إلى الحرية والمساواة. وأسس نظاماً يقوم على البيعة العامة واختيار الناس لإمامهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار. كانت خطبة أبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة نموذج العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وظل الأمر شورى بين المسلمين. فإذا ما ظلم الحاكم فهناك طرق للخروج على الحاكم الظالم، ابتداء من النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واللجوء إلى قاضى القضاة، ثم الخروج عليه كإجراء أخير. كانت المقاومة فى الداخل، رقابة على الحكام من أجل تقويم اعوجاجهم ولو بالسيوف. ثم كان الفتح فى الخارج فى لحظة تاريخية والقوتان فى الغرب والشرق، الرومان والفرس، على وشك الانهيار. فبرزت القوة التاريخية الثالثة فى الوسط كى ترث الروم والفرس وتؤسس نظاماً عالمياً جديداً للتوحيد بين الشعوب والمساواة بينها. وهو ما تكرر من جديد فى الخمسينات والستينات أثناء حركات التحرر الوطنى إبان الحرب الباردة.

٢- ولما أخذ الأمويون الحكم عنوة، بعصى معاوية وجزرته، واستعصى على المعارضة الشرعية مواجهته انقسمت إلى أربعة اتجاهات. الأول المعارضة العلنية بالسلاح كما فعل أئمة آل البيت، فأعظم شهادة قول الحق فى وجه إمام ظالم، وتكوين جماعات مسلحة خارج المدن تنقض عليها من الخارج إلى الداخل، ومن الصحراء إلى الأسواق، لا فرق بين رجل وامرأة وشيخ وطفل، فالأطفال على دين آبائهم. وهؤلاء هم الخوارج.

والثانى المعارضة العلنية فى الداخل عن طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية، النصيحة فى الدين، ورفع الأمر إلى قاضى القضاه إذا ما خرق الإمام شروط العقد، صالح الأعداء، وتهاون فى تقوية الثغور، و"الذب عن البيضة" بتعبير القدماء. وهم المعتزلة.

والثالث حركة سرية فى الداخل لتقوية الروح، وتكوين جماعة متآلفة، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فيما بينها، تتعلم ثقافة العصر، وتعمل على إعلاء الروح. وتنتظر اليوم الموعود الذى يظهر فيه إمام الزمان ليقود الثورة، وتتحول الجماعة من السر إلى العلن، ويملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهم الشيعة.

والرابع معارضة سلبية فردية عن طريق الصمت أو الحديث رمزاً وألغازاً، تدعو إلى ترك الدنيا بمن فيها على من فيها، والزهد فى العالم الذى يرغب الناس المزيد منه، فلا يعرف الله إلا ببطن جائع وبدن عار. إن استعصى صلاح العالم الخارجى فعلى الأقل الإبقاء على طهارة العالم الداخلى. إن استحالت المقاومة فى الخارج فعلى الأقل تستمر المقاومة فى الداخل، مقاومة أهواء النفس، والصمود أمام تيار البذخ والترف. فالسلطة ليست فى البدن بل فى الروح. والسلطان ليس هو القابع فى القصر بل هو القابع داخل النفس. وهم الصوفية. وهو ما تكرر فى تاريخ العرب المعاصر. أخذت الجماعات الإسلامية المسلحة طريق الخوارج. وأثرت أحزاب المعارضة الشرعية طريق المعتزلة. واستأنفت الثورة الإسلامية فى إيران طريق المهدى المنتظر. وفضلت جماهير الأمة، طريق الصوفية، طريق العجز والهوان.

وبرز فى العقائد نسقان: نسق أشعرى يدور حول الذات والصفات والأفعال أى حول التوحيد ولا شئ سواه، ونسق اعتزالى يدور حول أصول خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح العقليين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واستقر النسق الأشعرى فى الثقافة الموروثة، التوحيد، فى حين انزوى النسق الاعتزالى الذى يقرن التوحيد بالعدل. فلا توحيد بلا عدل، ولا عدل بلا توحيد. وجعل "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" أصلاً من أصول الدين كما أن الإمامة أصل أيضاً عند الشيعة. وقبلنا أن نكون موحدين فى نظم سياسية تقوم على الظلم بالرغم من محاولة شعر المقاومة التحول من صفات الله إلى صفات المقاومة كما أنشد سميح القاسم:

وكأننا عشرون مستحيل   فى اللد والرملة والجليل

٣- وأفرز الأمويون تصوراً متعالياً للألوهية، ونظّر له الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، ينقده ابن رشد ويسميه علم الأشعرية، فالله قادر قدرة مطلقة، تتجاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشاء، فعال لما يريد، لا يُسئل عما يفعل وهم يُسألون، يسمع ويبصر ويتكلم ويريد، خالق كل شىء، ورازق كل ذى كبد، ومقدر الآجال والأرزاق والأسعار، ليس فى محل، وقائم بالنفس. وترسب هذا التصور فى الثقافة الشعبية، لا فرق بين تصور الله وتصور السلطان القادر أيضاً على كل شئ والذى يقرر كل شئ ولا يخفى عليه شئ. ويعترف الغزالى بأن السلطان هو الذى أعانه على صياغة هذه العقائد ليدرسها فى "المدرسة النظامية".

وورثنا تصورا آخر يربط الحق بالخلق، والله بالعالم، ويجعل الله أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو التصور الأقرب إلى الفاعلية والنشاط. فالله "إله السموات والأرض"، "رب السموات والأرض"، "وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله". فتحرير الأرض جزء من النشاط الإلهى فى الإنسان، فى مواجهة عدو صهيونى عقد حلفاً بين الله والشعب والأرض وبمقتضاه أعطى الله هذا الشعب هذه الأرض والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل. ولا يُعبد إلا فيها فى حين أن "الله" فى التصور الإسلامى فى كل مكان، ويعبد فى أى مكان، ﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾.

لقد ثار الحلاج وقاوم الظلم وكان تصوره للألوهية يقوم على الحلول، "أنا الحق"، "ما فى الجبة إلا الله". وكانت معظم الحركات الثورية أقرب إلى الحلول منها إلى المقاومة. ولقد ربط بعض علماء تاريخ الأديان بين المقاومة والتسلط، وبين الحلول والتحرر. وكلاهما مجاز أى تصوران إنسانيان. والبعض الآخر ربط بين المفارقة والتحرر والبحث المستمر عن الأقصى والأبعد، وبين الحلول والتسلط وقبضة الروح على العالم. وبصرف النظر عن الصدق النظرى، ما يهم هو وظيفة التصور فى الحياة العامة، التصور الذى يؤدى إلى التحرر ضد التسلط، وهو التصور الذى عليه تقوم ثقافة المقاومة والذى توارى فى ثقافتنا الموروثة.

ونشأت عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر أفرزها الأمويون حتى يستتب الأمر لمعاوية. فالحكم الأموى قدر من الله لا يمكن الفرار منه، "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله"، "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". وقد تحولت العقيدة إلى ثقافة شعبية وأمثال عامية يكتبها السائقون على عرباتهم والباعة فى محلاتهم مثل "العين صابتنى ورب العرش نجانى"، "المكتوب ما ممنوش مهروب"، "لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع". وليس فى الإمكان أبدع مما كان، ولا يغنى حذر من قدر، والمؤمن المصاب، ولك يوم يا ظالم مما يجعل الخلاص فى المستقبل وليس فى الحاضر، انتظارا وليس مبادرة.

فى حين قامت تصورات أخرى على تأكيد حرية الإنسان واختياره وأن الحرية شرط المسئولية، والمسئولية شرط الجزاء. ضياع فلسطين ليس قضاء مقدراً بل لأسباب خارجية وداخلية، وتحرير فلسطين بمبادرة الإنسان وحركات الشعب وتنظيماته السياسية. إن المقاومة تبدأ بتغليب العوامل الداخلية على العوامل الخارجية، وبالإرادة الذاتية على الإرادة المساعدة، وبتصور الإنسان حراً مختاراً مسئولاً. لا الهزيمة مقدرة على العرب "لا يغنى حذر من قدر" ولا النصر مقدراً على الكيان الصهيونى، ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾.

٤- ولتحديد الصلة بين الله والعالم ينشأ التصور الهرمى للعالم، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى درجات الكمال وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أدنى درجات النقص. فالكمال والخلود خارج الأرض، ولا يوجد فى الأرض إلا النقص والفناء. وقد أدى هذا التصور إلى القبول والطاعة والاستسلام والإحساس بالدونية. فإذا أراد الإنسان الرقى فعليه الصعود إلى أعلى وليس التقدم إلى الأمام، التقرب إلى السلطان والسعى نحو المناصب العليا وليس المعارضة مع الشعب وتجنيد الجماهير.

وقد ربط علماء الاجتماع والتاريخ والثقافة بين الثقافة الشرقية والاستبداد الشرقى وجعلوه مرتكزاً على الدين. وهو ما عبر عنه الكواكبى أيضاً فى "طبائع

الاستبداد ومصارع الاستعباد". لا فرق بين الله والسلطان، وصفات الله وصفات السلطان فى الوظيفة الثقافية. لذلك كثيراً ما تدعى السلاطين الألوهية منذ فرعون. فى حين ظهرت تصورات أخرى للمعارضة الشيعية تجعل الدرجات من الماضى إلى الحاضر، ومن الخلف إلى الأمام فى تاريخ النبوة منذ آدم أول الأنبياء حتى محمد آخر الأنبياء. وهو تصور أقدر على المقاومة وعلى الفعل فى التاريخ. الأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف. "فالسابقون السابقون"، "فاستبقوا الخيرات"، "لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر". وهو تصور لم يعش فى ثقافتنا الموروثة. لذلك فشلت تجاربنا التنموية لأنها قامت على التصور الرأسى وليست على التصور الأفقى.

وقد يقتصر التصور الهرمى للعالم على درجتين فقط فينشأ التصور الثنائى للحياة، وقسمة العالم قسمين: الأعلى والأدنى، الكمال والنقص، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، البسيط والمركب، المقدمة والنتيجة، الوسيلة والغاية، القديم والحادث، الأول والآخر، الواجب والممكن، الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، الخير والشر، الصواب والخطأ، الحلال والحرام، الحق والباطل، النظر والعمل، الواجب والمحرم، الإيجاب والسلب، الإثبات والنفى، الوجود والعدم .. الخ. وشارك فى هذه الثنائية المتكلمون والفلاسفة بعد أن تحول الكلام إلى فلسفة فى العصور المتأخرة.

يتشدد الإنسان مع طرف ويتساهل مع الطرف الآخر. مادام الطرف الأعلى راض فليفعل الطرف الأدنى ما يشاء. تطهر من جانب، ومادية مقنعة من جانب آخر. وينتهى هذا التصور إلى نوع من الازدواجية المتعادلة، ترضى الآخرة والدنيا، والروح والبدن. فيعيش الإنسان بكل قوة حياة الروح وحياة البدن. وقد تنتهى الازدواجية إلى نوع من النفاق، أن يعيش الإنسان حياة البدن ويتستر بالروح مثل راسبوتين، والراهب الفاسق، والشيخ متلوف. وهو السلوك الغالب فى حياتنا اليومية.

وتؤدى الازدواجية إلى التعاطف مع المقاومة بالوجدان دون الإعلان أو بالقول دون العمل كما هو الحال فى الصمت العربى الآن. والساكت عن الحق شيطان أخرس. فى حين تقتضى ثقافة المقاومة التوحيد بين المستويين، القول والعمل،

الفكر والوجدان، الداخل والخارج، من أجل توحيد شخصية المقاوم، وتوحيد طاقاته فيصبح كالسيف القادر على القطع دون أن ينكسر الحد.

٥- كما ورثنا من التراث القديم موقف المرجئة فى علاقة الإيمان بالعمل. فكل من قال "لا اله إلا الله" يكون مسلماً بصرف النظر عن أعماله التى يتولاها الله يوم القيامة. فالعمل ليس جزءاً من الإيمان. تكفيه الشهادة ولو بالشفتين وحتى لو أضمر الكفر. فنحن لم نشق على قلوب الناس. لذلك سموا مرجئة، لإرجائهم العمل عن الإيمان، يفصل الله فيه يوم القيامة. فمادام الأمويون يؤدون الشهادة بل يقيمون الصلوات ويبنون المساجد تجب لهم الطاعة ولا يجوز الخروج عليهم. وربما أراد البعض حقن الدماء فى عصر الفتنة وتوحيد الأمة مثل الحسن بن على الذى رفض الانضمام إلى أى من الفريقين المتحاربين. وهو التصور الذى ساد فى ثقافتنا الموروثة.

وأفضل للمقاومة الآن جعل العمل جزءاً من الإيمان. فمن لا عمل له لا إيمان له. ومن يكتفى بالتعاطف مع المقاومة الفلسطينية يؤيدها بالدعاء بالنصر ويشجب قسوة العدو فإن إيمانه ناقص. ومن ثم يكون موقف الخوارج بالنسبة للمقاومة، العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان، أفضل حتى من موقف المعتزلة الذين يعتبرونه فى منزلة بين المنزلتين، منافقاً أو عاصياً. ومن ثم لا يصدق اتهام بعض المستشرقين بأن العرب ظاهرة صوتية، ووصف أحد شعرائنا بأننا دخلنا الحرب بمنطق الناى والربابة التى ما قتلت ذبابة، ورؤيتنا لأنفسنا بأننا مناضلو صالونات، بضاعتنا الكلام، وأن الكلام عالم مستقل بذاته، مكتف بنفسه، وان الخطاب السياسى للحاكم هو النضال السياسى للمحكوم.

٦- وفى الأخرويات فى علم العقائد، النبوة والمعاد خارج الزمان. النبوة تاريخ البشر الممثل فى قصص الأنبياء، والمعاد مستقبل البشرية الممثل فى البعث والنشور والحشر. وهو تاريخ خارج العالم من الماضى إلى المستقبل. وما الحاضر إلا الممر الوهمى بين البعدين الآخرين للزمان. ما الإنسان إلا عابر سبيل فى هذا

العالم. هو فيه وليس منه. فى حين أن التصور الآخر، أن النبوة جزء من تاريخ البشر، وأن المعاد ومستقبل البشرية والتفاؤل بالنصر قد يعطى للمقاومة أساساً نظرياً فى التاريخ، أنها جزء من حركة التاريخ وتراكم خبراته المستمرة. وما استقر فى وجداننا الثقافى هو أننا على راحلة، فى سفر، عابروا سبيل منذ الفراعنة القدماء حتى الدعاة المحدثين.

وبدلاً من أن يكون التاريخ فى تصاعد حتى اكتمال النبوة ثم فى انهيار تدريجى حتى نهاية الزمان، جيلاً وراء جيل، من الأفضل إلى المفضول، من النبوة إلى الخلافة حتى الملك العضود، من الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين، من السلف الطاهر إلى الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات مما يبعث على التشاؤم، يكون للتاريخ تصور آخر أقدر على المقاومة، تاريخ فى تطور مستمر وارتقاء دائم حتى يظهر المهدى فيملأ الأرض عدلاً كما مُلِئَت جوراً. ولا يقوى على الأمام الظالم فى الحاضر إلا المهدى المنتظر فى المستقبل، كما لا يقوى على الشيطان فى الخطيئة الأولى إلا المسيح لخلاص الإنسان وفداء البشر، كما لا يقوى على الشيطان الماكر عند ديكارت إلا الفضل الإلهى. وقد حضر هذا التصور فى الوجدان الثقافى للشيعة فثاروا وغاب فى الوجدان الثقافى للسنة فلا انتظروا المخلص ولا ثاروا ضد الحاكم الظالم.

ومنذ القرن الخامس الهجرى أضيفت خاتمة فى كتب العقائد تقليداً للغزالى "فى ما يجب تكفيره من الفرق" واضعاً داخل العقيدة سلاح التكفير. فالحق واحد وليس متعدداً، واحد فى العقيدة، وهى الأشعرية، وواحد فى الشريعة وهى الشافعية، اعتماداً على حديث ضعيف يشكك فى روايته ابن حزم وهو حديث "الفرقة الناجية" الذى له صياغات عديدة بين الزيادة والنقصان، والسؤال والجواب، والعموم والخصوص ومنها "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة". وعادة ما تكون هذه الفرقة الناجية هى فرقة السلطة، الأموية رمزاً، والتى جمعت بين الأشعرية والشافعية. فأصبحت السلطة مقدسة، معصومة من الخطأ لا يجوز الاعتراض عليها فى حين أن كل أحزاب المعارضة من الفرق الهالكة.

فى حين أن المقاومة لا تقوم إلا على مفهوم الجبهة الوطنية المتحدة و"الجمع بين الفرق" وليس "الفرق بين الفرق"، التعددية على مستوى النظر والواحدية على مستوى العمل. الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد. وقد قامت الحركة الوطنية فى فيتنام وكوبا على هذا التصور. وكانت كل مقاومات الاحتلال جبهات وطنية متحدة فى فرنسا أثناء الاحتلال النازى، وفى الجزائر أثناء حرب التحرير، وهو أحد مكتسبات المقاومة الفلسطينية، ثورة الاستقلال، فى نهاية عامها الأول. وفى هذه الأيام تتلقى حماس والجهاد الإسلامى العزاء فى الشهيد مصطفى أبو على، الأمين العام للجبهة الشعبية. ففى العمل يتوحد النظر.

٧- ولقد ورثنا من علوم الحكمة القديمة أن المعرفة عطاء وإشراق، وأن المعارف إلهام وفيض، وأن العلوم تشرق فى النفس باتصالها بالعقل الفعال خارج العالم الذى يدبر فلك القمر والذى على أساسه تمت قراءة الطالع اليوم وقام علم التنجيم. فالمعارف إلهية، والحكمة ربانية، والعلوم نبوية. ولا شئ منها يأتى من تحليلات الواقع أو المجتمع أو التاريخ. فغاب التراكم التاريخى فى وجداننا القومى أمام عدو قوته فى ماضيه، وشرعيته فى تاريخه، ومستقبله فى تخطيطه منذ ثلاث آلاف عام "العام القادم فى أورشليم". ونحن نذكر عمر بن الخطاب وصلاح الدين كماضى تليد، نفخر به ونعتز، يعوضنا عما نحن فيه من مآسى وأحزان. كما يلجأ الحكام الذين يستندون إلى شرعية التراث إلى النداء الإعلامى للجهاد كلما زاد الإحساس بالعجز والحصار بين الضغط الداخلى والتبعية الخارجية.

والمنطق مجرد قوانين صورية تعصم الذهن من الخطأ ولا شأن يجدل الواقع أو المجتمع أو التاريخ. والطبيعة طريق إلى ما بعد الطبيعة ودلالة عليها صعوداً من اسفل إلى أعلى، ومن النهائى إلى اللانهائى، ومن المادة إلى الصورة. والإنسان مقسم إلى قسمين، نفس تعشق الصورة، وعلى اتصال بالعقل الفعال واهب الصور، وبدن مادى، موطن الحواس والغرائز والانفعالات، يفنى بعد الموت ويتحول إلى تراب. والمعاد روحانى خالص. صحيح أن إخوان الصفا أضافوا جزءاً عن الإنسان فى

المجتمع "الناموسيات الإلهية والشرعية"، وأن الفارابى جعل العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام فى مجموعة واحدة تضم العقيدة والشريعة والمجتمع. ومع ذلك تظل الحكمة فى قسمتها النمطية التى أعطاها لها ابن سينا موزعة بين المنطق والطبيعيات والإلهيات. وتغيب الإنسانيات. فى حين أن ثقافة المقاومة تبدأ من الإنسان والمجتمع والأرض والدولة أى من العلوم الإنسانية والاجتماعية، والإيديولوجيات جزء منها. الإنسان بين عالمين، السماء والأرض، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، المثال والواقع، حامل الأمانة التى رفضت السماوات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان.

٨- وورثنا من التصوف المقامات والأحوال والطريق الصاعد إلى الله، فراراً من العالم وهرباً إلى الله. وتغلغلت مقامات الصبر والتوكل والورع والزهد والرضا والقناعة فى أمثلتنا العامية وثقافتنا الموروثة، وملأت الأغانى الشعبية والمواويل وسير الأبطال. فى حين أن المقاومة تقوم على أن للصبر حدود "فما أصبرهم على النار"، وعلى التمييز بين التوكل الذى يستدعى العمل والجهد والتواكل أو الاتكال الذى ينتظر الفرج، وعلى الغضب والتمرد والثورة والاعتراض والرفض وليس على "الإعراض عن الاعتراض" وهو أحد تعريفات التصوف. وفرق بين الزوايا والرباط، بين القاعدين والمقاتلين.

كما انتشرت بعض أحوال الصوفية فى حياتنا اليومية مثل الخوف والخشية والهيبة والفقر والسكر أكثر من أحوال أخرى مثل الرجاء والأنس والصحو والوجد. وأخذت معانى حسية وليست رمزية، فى علاقة مع البشر وليس مع الله. فالخوف من الناس، والخشية من الضرر، والهيبة من الحكام، والفقد من الأعداء، والسكر من المخدرات. وتحول العالم النفسى الداخلى إلى بديل عن العالم الخارجى وتعويض عنه. فى كل رواية مجذوب، وفى كل فيلم ولى. قبلة الحبيب شحاذة من الله وليست استحقاقا وطبقا لعقلية "هاتولى حبيبى".

فى حين أن المقاومة تقوم على تحليل "حال الأمة"، وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية وليس فقط أحوال الأفراد. ويتمثل حال الأمة فى تبعيتها أو استقلالها،

قهرها أو حريتها، ظلمها أو عدلها، تجزأتها أو وحدتها، سكونها أو حركتها. المقاومة صراع فى المجتمع. والتاريخ يبدأ من وعى الفرد إلى وعى الجماعة. "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" كما قال فشته فى صراعه مع احتلال نابليون لألمانيا. وقانون الهوية الأنا تساوى الأنا يسبق قانون الاختلاف، الأنا مغاير للأأنا.

لقد أعطى الغزالى فى القرن الخامس الهجرى الحاكم "أيديولوجية السلطة" فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، وأعطى الجماهير "أيديولوجية الطاعة" فى "إحياء علوم الدين". للأول العلم والقدرة والحياة الأبدية والسمع والبصر والكلام والإرادة، وللثانى الطاعة والصبر والورع والرضا والتوكل والخوف والخشية. وبرر شرعية الحكم بالشوكة أى بالانقلاب وليس بالبيعة، وكفر المعارضة العلنية والسرية، بالسلاح أو بالبرهان. وفضل الإمام القوى على الإمام العادل فى حين أن العدل أساس الملك، وأن الكافر العادل أفضل عند الله من المؤمن الظالم. تقتضى ثقافة المقاومة فك هذا الارتباط بين إيديولوجية السلطة وإيديولوجية الطاعة من أجل الرقابة على السلطان وتثوير الجماهير. وتقتضى المقاومة التحرر من القهر الداخلى والخارجى، وثورة الناس على الحاكم الظالم فى الداخل والمحتل فى الخارج.

وفى الموروث القديم طاعة الإمام جزء من طاعة الله مع إساءة تأويل "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم". وتروى أحاديث مرسلة عن ضرورة قتل الخارج على طاعة الإمام. وفيها أيضاً ثقافة الثورة على الإمام، وأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة حتى لا يستبد أحد بالناس. ومن يقاوم فى الداخل يكون قادرا على المقاومة فى الخارج، وتحرير الذات أولاً يأتى قبل التحرر من الغير.

٩- وقد يمنع من المقاومة التصور الحرفى للنص. ولقد عرفت حضارتنا بأنها حضارة كتاب، وأن ثقافتها ثقافة نص، وأننا فى تفسيرنا عبدة الحرف. نفسر النص ولا عبرة بالمصالح العامة. وحتى لو نشأ من تفسيرنا الضرر نأخذ بظاهر النص دون تأويل حتى ولو وقعنا فى التجسيم والتشبيه فى العقائد، وفى التشدد

والإضرار بمصالح الناس فى التشريعات وكأن النص هو الغاية وحياة الناس وسيلة. أعطينا الأولوية للنص على الواقع، وللحرف على الروح، وأخرجنا النص من سياقه الداخلى والخارجى. وقد ترسبت هذه الأولوية فى وجداننا الثقافى فأعطينا الأولوية أحيانا للأيديولوجية على المقاومة، وللإطار النظرى على التغيير الفعلى فأصبحت المعركة بين الأيديولوجيات المختلفة بدلا من الصراع بين قوى المقاومة وقوى المحتل.

تعطى ثقافة المقاومة تعطى الأولوية للواقع على النص كما هو الحال فى "أسباب النزول"، الواقع يسأل والوحى يجيب. وحتى لا يكون سؤال لا يكون جواب. بل إن النص يتغير بتغير الواقع، والزمان والمكان وكما هو الحال فى "الناسخ والمنسوخ". ومن ثم هناك حدود للمداخل "الأيديولوجية" للمقاومة. لا تهم نصوصها بل أفعال متمثليها. لا يوجد صدق نظرى للنص الاجتماعى بل هناك صدق عملى، مدى تأثيره وفاعليته. ومن ثم تراجعت الاختلافات النصية بين فصائل المقاومة الفلسطينية لصالح الشهادة والنضال اليومى ضد الاحتلال، لا فرق بين الحركة الإسلامية حماس والجهاد، وبين الحركتين القومية والماركسية. المقاومة حركة تلقائية فى التاريخ تبدأ من رفض الذات العبودية، ورفض المجتمع التسلط. ثم تدون النصوص بعد ذلك. المقاومة سابقة على النص، والنص يدون خبرة المقاومة للأجيال القادمة.

١٠- ومما يزيد الوقوع فى حرفية النصوص وأولوية الأيديولوجيات المغلقة سيادة العلوم النقلية الخمسة على ثقافتنا الشعبية، علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. علوم القرآن كما حددتها الكتب القديمة مثل السيوطى والزركشى تتضمن تفصيلات عن نزول القرآن وكيفيته، والملكى والمدنى، والبدوى والحضرى، أول ما نزل وآخر ما نزل منه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبعض المبادئ اللغوية. فى حين تقتضى ثقافة المقاومة تحديد الصلة وظيفياً بين الوحى والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره، وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين

والحانثين بالعهود مثل اليهود حتى تقوم ثقافة المقاومة على منطق للجدل. ولا يوجد كتاب يمكن أن يستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع إسرائيل مثل القرآن الكريم.

وقامت علوم الحديث على جمع الروايات، فإثبات صحة المتن بصحة السند. وانتشرت بعض أخبار الآحاد مما قد يكون لها أثر سلبى على المقاومة مثل حديث "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وشرح الجهاد الأكبر بأنه جهاد النفس. وقد نبه الفكر الإصلاحي المعاصر مثل المودى وحسن البنا وسيد قطب على خطورة مثل هذه الأحاديث على حركات التحرر الوطنى. تقتضى ثقافة المقاومة تنقية الأحاديث من هذا النوع الذى قد يكون لها مردود سلبى على المقاومة وإبراز الأحاديث التى تحث على المقاومة، وما أكثرها، وأشعار المقاومة وما أكثرها فى أدب المقاومة. والرسول قدوة ليس فقط فى السلوك الفردى ولكن أيضا فى كيفية إدارة الصراع وكسب المعارك والانتصار على الأعداء.

واعتمدت علوم التفسير على العلوم القديمة ونشأت عليها. فنشأ التفسير التاريخى كالطبرى وابن كثير اعتماداً على علوم التاريخ ومستواها فى ذلك العصر اعتماداً على الروايات، والتفسير اللغوى اعتماداً على علوم اللغة مثل "إعراب القرآن" للزجاج، والتفسير الفقهى اعتماداً على علوم الفقه مثل "أحكام القرآن" للقرطبى، والتفسير الكلامى (الاعتزالى) مثل "الكشاف" للزمخشرى، والتفسير الإشارى مثل "لطائف الإشارات" للقشيرى، والتفسير الإصلاحى مثل تفسير "المنار" لرشيد رضا و"فى ظلال القرآن" لسيد قطب ...الخ. ولم ينشأ حتى الآن التفسير الثورى الاجتماعى الذى يصف نشأة المجتمع الإسلامى الأول وتطوره وصراعاته، التفسير إلى يضع النص فى أتون الصراع الاجتماعى والسياسى، ويبين كيف كان الوحى حركة مقاومة فى التاريخ، وإبراز مفاهيم الأرض والمقاومة.

وتمت صياغة السيرة القديمة على نمط حياة يسوع المسيح، ولادته وحياته ومعجزاته وموته بما يثير الانتباه ويستثير الخيال ويدعو إلى الإعجاب والانبهار بعظمة الرسالة وقدر الرسول. صحيح أن المقاومة تحتاج إلى قيادة بل وإلى بطولة

ولكنها تحتاج أيضاً إلى تنظيمات شعبية وقواعد جماهيرية. ومن ثم تحتاج المقاومة إلى إعادة بناء علوم السيرة بحيث يتم التحول فيها من الشخص إلى المبدأ، ومن الرسول إلى الرسالة، ومن البطل إلى البطولة كما فعل كارلايل. فمهما سقط من نشطاء الانتفاضة وزعمائها فالانتفاضة مستمرة بجماهيرها وتنظيماتها وإبداعاتها المستمرة. وغزوات الرسول، وجدل الكم والكيف بين حنين وبدر قادرة على الصمود الفكرى ضد دعوات أنصاف الحلول.

وفى علوم الفقه القديمة مازالت العبادات تتقدم المعاملات نظراً لطبيعة العصر القديم وجدة العبادات وقدم المعاملات. والآن تغير العصر، وأصبحت للمعاملات الأولوية على العبادات، أولوية الجديد على القديم، والمجهول على المعلوم، وفيها إعادة النظر فى عدة موضوعات قديمة بقراءة جديدة مثل الجهاد، والخروج على الحاكم الظالم، والشهادة، وفقه المظالم، وعدم جواز الصلاة فى الدار المغصوبة لعدم جواز اجتماع الحسن والقبح فى فعل واحد، فوجوب تحرر الأرض سابق على وجوب الصلاة فيها، ومعنى دار الإيمان ودار الكفر، ودار الإسلام ودار الحرب، كل ذلك من أجل صياغة ثقافة شعبية فقهية جديدة للمقاومة.

إن المقامة حق مشروع فى كل ثقافة، ودين عندما ينتزع شعب من أرضه، ويخرج من دياره، ﴿أذن للدين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله﴾. لذلك نقد القرآن الخوالف والقاعدين والمتخلفين والمتثاقلين والمتباطئين والمنافقين المعتذرين بأنه ليس لديهم ما يقاتلون به وغير ذلك من الأعذار. والمقاومة تتبعها شهادة وتدمير ولكن العدو أيضاً يصاب بخسارة، ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله، وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾.

١١- فإذا كانت هناك كل مقومات الثورة وعناصر التمرد فى الثقافة الموروثة فلماذا ارتكنت الثقافة على جوانبها السلبية دون الإيجابية؟ لماذا لم توظف ثقافة المقاومة فى الوطن العربى الذى مازال يئن تحت ضغوط النظم الحاكمة ومحاصراً

بين وجدانه وسياجه، بين وجوده وحدوده، بين تمنياته وإحباطاته؟ إنها مهمة الصامدين فى تحت ثقافة للمقاومة تساند المقاومة الفعلية، فالفكر سند للأرض، والثقافة دعامة للنضال. لا يكفى "التنوير" كحركة فكرية وتيار عقلانى. فالعقل والثورة شئ واحد كما قال ماركوز.

السؤال الآن: من أين يأتى التحرك؟ هل هناك فعاليات جديدة؟ هل هناك جيل ثان من الضباط الأحرار يتكون أثناء العجز الحالى أمام العدو الصهيونى كما تكون الجيل الأول أثناء حرب فلسطين قبل ذلك بنصف قرن؟

هل هناك إمكانية لهبات شعبية تفرض رأيها على نظم الحكم لتدرك أنها محاصرة بين المطرقة والسندان، عدو فى الخارج وثورة فى الداخل، وأن التحالف مع الداخل ضد الخارج أولى وأبقى من التحالف مع الخارج ضد الداخل؟

هل هناك إمكانية ليقظة النظم العربية وإحداث تحول فى الوعى الوطنى والقومى كما حدث لعبد الناصر فى ١٩٥٦ بتأميم قناة السويس، وكما حدث للمهلهل بن أبى ربيعة "اليوم خمر وغدا أمر"، وكما حدث لإخناتون على مستوى الدين من التحول من عبادة آمون إلى عبادة آتون؟

ربما تكون المقاومة هو العرض التاريخى، الحدث الذى يفجر طاقات الشعوب وتصحح مسار التاريخ، الضرورة التى تستثير اختيارات الشعوب فتختار بدائل أخرى غير التى فرضتها الإرادات الخارجية وقوى التسلط الداخلى والقهر الخارجى.

هناك مثقفو المقاومة، المفكرون الأحرار الذين يرثون الضباط الأحرار، يحاولون إقالة النهضة العربية الأولى من عزلتها لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية لتأسيس ثورة ثقافية تواكب المقاومة وتكون قادرة على مخاطبة الرأى العام الداخلى والخارجى. فمقاومة المحتل، وحق تقرير المصير، جزء من الإعلان العالمى لحقوق الشعوب. والمقاومة الفلسطينية آخر حركة من حركات التحرر الوطنى من الاستعمار الاستيطانى بعد الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة البلشفية والثورة الإسلامية فى إيران.

١٢- إن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس صراعاً عسكرياً فقط، بين شعب محتل وشعب يمارس أبشع أنواع الاستعمار الاستيطانى بل هو صراع صور ذهنية، صورة فى مقابل صورة، قيمة فى مواجهة قيمة، حضارة فى مقابل حضارة. الصهيونى له حق الحياة والاستيطان والتفوق والعلم وليس الإنسان العربى. الموت للعرب، الأفاعى، كما يصف عباديا يوسف. الكيان الصهيونى واحة الديموقراطية فى الوطن العربى وسط نظم تسلطية. وهو الذى يسيطر على وسائل العلم الحديث والتقنية وسط شعوب متخلفة ناقلة للعلم والمدنية.

لقد خلق العدو الصهيونى لنفسه صورة القوة التى لا تقهر، والسلاح المتفوق عدداً، والجندى المقاتل، والتكنولوجيا المتقدمة، والعلم الحديث، واحة الديموقراطية، تعاطف العالم بعد أن حاولت النازية استئصالهم، السيطرة على حكومات العالم ورأس المال الدولى، الانتصارات المستمرة التى لا تتحمل خسارة واحدة. وهى مجموعة من الأساطير الحالية مثل الأساطير القديمة أرض الميعاد والميثاق.

والآن تخلق المقاومة لنفسها صورة أطفال الحجارة الذين يواجهون أعتى جيوش العالم، والنساء والشيوخ الصامدين أمام الجند المدجج بالسلاح، والحركة الاستشهادية من شباب آثر الموت فى سبيل الحرية على الحياة تحت العبودية، والشعب الأعزل الذى يواجه الأسلحة الحديثة للجيش النظامى، والمقاومة بمفردها وسط صمت عربى وتواطؤ دولى. وتنهار نظريات الأمن للكيان الصهيونى. وإن الاستخدام المفرط للقوة دليل ضعف وليس برهان قوة.

إن التاريخ يتغير نوعياً الآن، وينتقل من مرحلة استجداء العون والتمسك بقرارات الشرعية الدولية إلى مرحلة التحرك الفعلى من خلال مقاومة الشعوب فى عصر كاد البشر ينسون تاريخهم النضالى الطويل تحت وهم أن العالم قرية واحدة تحت مظلة العولمة. وثقافة المقاومة هى الضمان الأول لحركة الشعوب.

مصر تتحدث عن نفسها

قراءة سياسية

لا يوجد وطن يخاطب مواطنين كما تخاطب مصر المصريين. ولا يوجد مواطنون يخاطبون وطنهم كما يخاطب المصريون مصر. هذه العلاقة المتبادلة بين مصر والمصريين، وهذا الحوار المستمر بين المصريين ومصر هو الذى أبدع الأدب والفن والسياسة منذ "شكاوى الفلاح الفصيح" فى أدب مصر القديم حتى رسالة قاسم أمين في باريس "مصر للمصريين"، شعاراً أو صنعة الأفغانى، وهو ليس مصرياً جغرافياً، ولكنه أدرك هذه العلاقة فأصبح مؤسس الحركة الوطنية الحديثة ومؤسس حزبها الوطنى الذى صاغ تلميذه محمد عبده برنامجه السياسى[1].

أن "مصر تتحدث عن نفسها" ليست قصيدة شعر لحافظ إبراهيم ولكنها تعبير عن أحوال مصر المعاصرة وعن وعيها التاريخى بين الماضى والحاضر، عن ذاكرتها خوفاً عليها من الفقد والضياع. وعندما يتحدث الوعى التاريخى فإنما ذلك نهاية لمرحلة وبداية لأخرى كما هو الحال عند أرسطو مؤرخاً لليونان، وابن رشد مؤرخاً للمسلمين، وتوينبى وشتجلر ورسل وهوسرل وبرجسون مؤرخين للوعى الأوروبى الحديث الذى شارف على الانتهاء، وربما تكون العولمة، وثورة المعلومات

(*) مجلة الديموقراطية: السنة الأولى- العدد ١، يناير ٢٠٠١.

(١) قاسم أمين: مصر، وأيضاً كتابنا "جمال الدين الأفغانى"، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

وصراع الحضارات ونهاية التاريخ الآخر صيحاته التى كشفت عن بداية النهاية فى التفكيك وما بعد الحداثة، مع بداية وعى جديد فى العالم العربى الإسلامى مركزة مصر وإيران بعد أن عزت المراكز الأخرى التى كان يمكن أن تكوّن قطباً ثانياً فى أمريكا اللاتينية من حلم جيفار القديم ولكنها مشغولة بالفقر والقهر والمخدرات، أو فى أفريقيا بعد تحرر الجنوب ولكن الحروب الأهلية والقبلية والقتل على الهوية والفقر والتصحير والأمراض، أو فى أسيا والنمور الأسيوية، ولكن التلاعب بالأسواق المالية وخرب عملتها وحصارها واعتمادها على أسوال المال العالمية جعلتها تجنى ثمار اختيارها، بمزاياه وعيوبه، الاقتصا قبل السياسة، والصناعة قبل الفكر. لم يبقى إلا العالم العربى والإسلامى القادر بحيويته ونشاطه وتساؤلاته ونهضته ونضاله بالرغم مما يبدو عليه فى الداخل والخارج من نقائص فى الحرية والعدالة فى الداخل والاستقلال والاعتماد على الذات، هو المرشح لإمكانية قيام قطب ثان فى عالم متعدد الأقطاب.

ولا تتحدد السياسة الداخلية أو الخارجية إلا بشخصية الشعوب وليس فقط بأنظمة الحكم وهناك عشر سمات فى مصر والمصريين، هذه العلاقة المتبادلة بين العاشقين يمكن رصدها. وهى أشبه بالوصايا العشر التى يمكن تأسيس أنساق كاملة من الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والتاريخ عليها. هى مبادئ عامة، دستور غير مكتوب، وعرف شعبى، بل وشريعة الهية جعلت مصر والمصريين باقيين على مدى التاريخ بالرغم من عواصف الدهور وغوائل الزمان.

١- إن من بديهيات الفكر ومسلماته الأولى أن يتحد الشئ مع ذاته قبل أن يتمايز مع الآخر، وهو ما سماه الفلاسفة من قبل الهوية والاختلاف. الهوية أن يكون أ هى أ، والاختلاف أن تكون أ ليست ب. فوجود الأنا سابق على وجود الآخر، معرفياً فى إدراك الذات، "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، وهو الكوجيتو الشهير عند ديكارت، ووجودياً "الذات تضع نفسها حين تقاوم" وهى العبارة الشهيرة عند فشتة للتعبير عن مقاومة الألمان لاحتلال نابليون. وهو ما عناه القرآن الكرية فى آية

﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾ الأنا واحد، والآخر كثير. ومن ثم فإن علاقة الذات مع نفسها تسبق علاقتها مع الآخر.

وقد ظهر ذلك أيضاً فى تاريخ الفكر السياسى بأولوية البناء الداخلى على العلاقات الخارجية، والبداية بالسياسة الداخلية من أجل تدعيم السياسة الخارجية. هكذا فعلت مصر محمد على، ومصر عبد الناصر، الاستعداد الداخلى قبل المشروع الوطنى، الإعداد داخل الحدود قبل الانطلاق خارج الحدود. هذا الجدل بين الداخل والخارج مستمر عبر التاريخ فى النظم السياسية. فإذا ما أصبح للخارج الأولوية على الداخل حدث رد فعل، هزيمة الخارج والعودة إلى البناء الداخلى، نابليون بعد واترلو، ومصر بعد معركة نوارين، ومصر بعد عبد الناصر. وقد عبر القرآن الكريم أيضاً عن هذه الحقيقة فى آية ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، وأيضاً ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾. لذلك أصبح شعار الحركة الإصلاحية البدايية بالنفس قبل البداية بالعالم ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ وأيضا ﴿أتدعون الناس للبر وتنسون أنفسكم﴾ استئناف لقول المسيح الشهير "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟".

لذلك أن يبدأ الفكر السياسى برد الاعتبار للسياسة الداخلية والبناء الداخلى بالإضافة إلى السياسة الخارجية والانتشار الخارجى فإن ذلك يمثل تقدماً منهجياً فى الفكر السياسى فى مصر، وأن تتأسس مجلة "قضايا برلمانية" كرصيد "السياسة الدولية" فإن ذلك يكمل جدل الداخل والخارج تجاوز لحساسية الموضوعات الداخلية والأمان السياسى فى الموضوعات الخارجية.

٢- ولا تعنى السياسة الداخلية فحسب تحليل المؤسسات والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والإعلامية والتعليمية وأنساق القيم ومعايير الأخلاق. إنما تعنى التجربة والممارسات الوطنية، الإحساس الداخلى للمواطن، الولاء الوطنى، المصالح العامة التى سماها الطهطاوى المنافع العمومية. يعنى الداخل السياسة فى بدايتها فى التعليم العام وفى الممارسات الطلابية الجامعية وفى حياة

الأحـزاب السياسـية وفـى المشـاركة الشـعبية فـى الانتخابـات للمجـالس المحليـة والتشريعية والرئاسية. السياسة الداخلية تعنى الروح قبل أن يتحول إلى تشريعات، والرؤية قبل أن تصبح قوانين، والتجربة الحية للوطن وللمواطن قبل أ تتحول إلى نظم ولوائح. السياسة الداخلية هى التربة التى ينشأ فيها الزرع والسيقان التى تورق الأوراق والثمار فى السياسى الخارجية.

السياسة الداخلية أقرب إلى الفلسفة السياسية التى تضع المبادئ العامة التى تـنظم علاقـة الحـاكم بـالمحكوم، والسـلطة بالجمـاهير، وتبحـث فـى أسـس العقـد الاجتماعى وأنواعه، فى طبيعة العدل والدرجة المسموح بها فى التفاوت الطبقى، وفى كيفية توزيع الدخل القومى على مجموع المواطنين لتحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة والعدالة الاجتماعية، وفى التعددية السياسية وحق الاختلاف، والتوازن بين الحقوق الواجبات الذى يكفله الدستور. السياسة الداخلية هى الحياة السياسية فى كافة نشاطاتها، حكومة ومعارضة، الجمعية السياسية التى تظهر فى الأدب والفن وفى الأمثال العامية. بل وفى النكات الشعبية.

السياسـة الداخليـة هـى الوعـاء الـذى تنطلق منـه السياسـة الخارجيـة، والتربـة التى فيها تنبت التشريعات والقوانين، الروح قبل البدن، والفكر قبل الواقع، والإمكان قبل الفعل، والتأهيل قبل المهنة. إن نشأة القوانين ليست فقط من الحق الطبيعى العقلى الثابت الأبدى الأزلى، ولا من مصالح الطبقات المتغيرة والمتضاربة، ولا من المصالح العامة التى تتجاوز الصراع الطبقى بل من التجارب الوطنية التاريخية الحية التى تكون الرصيد الأول للوعى السياسى والتاريخى للأمة. إنها خبرة السنين الطويلة التى عبر عنها كل شعب بحكمته فى أمثاله العامية وآدابه الشعبية وفى سلوكه اليومى غير المدون، فى التحضر والتمدن وعمران الأرض والبقاء فى التاريخ.

ومن الواضح أن أحد أسباب العثرة فى العقدين الأخيرين فى تاريخ مصر السياسى المعاصر هو الانكفاء على الذات بعد ١٩٧٠ تحولاً من الجمهورية الأولى إلى الجمهورية الثانية، من إعطاء الأولوية للسياسة الخارجية، التحرر العربى، الوحدة

العربيـة، القوميـة العربيـة، دور مصـر فـى أفريقيـا وأسـيا، مسـئولياتها عـن الجزائـر واليمن، ونضالهما من أجل الاستقلال، على السياسة الداخلية خاصة على مستوى الحريـات العامـة والتنظيمـات الشـعبية والتسـاهل مـع الطبقـات الجديـدة ورأس المـال الطفيلى تحت غطاء الشعارات السياسية والخطاب السياسى الجماهيرى. وأن أحد أسباب شرعية الجمهورية الثالثة هى إعادة بناء البنيـة التحتيـة والخدمات العامـة التى طالما كان المواطنون يغنون بها مقارنة بالدول الحديثة فى الخليج أو حتى فى ليبيا الشـقيق. فـإذا كانـت الجمهوريـة الأولـى قـد أعطـت الأولويـة للسياسـة الخارجيـة فـإن الجمهورية الثالثة قد أعطت الأولوية للسياسة الداخلية فقد كانت حرب أكتوبر آخر الحروب، وأصبح السلام خياراً استراتيجياً بعد أن دخلت مصر أربعة حروب على الحدود وتساندت عدة حروب أخرى ما وراء الحدود.

٣- وأن أهـم مـا يميـز مصـر هـى الاسـتمرارية فـى التـاريخ، والتواصـل عبـر المراحـل. فبـالرغم مـن تـولى نظـم سياسـية عديـدة علـى تـاريخ مصـر، الفرعـونى، واليونانى الرومانى، والقبطى، والإسلامى القديم والغربى الحديث إلا أن هناك عناصر ثابتة فى تاريخ مصر لا تتغير بتغير النظم السياسية. هنـاك بنيـة تتحكم فـى التـاريخ، وخلود وراء الزمان، ومعية وراء التوالى هى التى تتحكم فى النظم السياسية حتى ولو بدت مختلفة بل وحتى متناقضة فى الخارج(١).

هنـاك نظـام مركـزى رئاسـى، فـى قمتـه السـلطة العليـا التـى تصـل إلـى حـد التقديس والمتجسد فى فرعون حقيقة ومجازاً، منذ أول الفراعنة حتى آخر الفراعنة. قـد يكـون ذلـك مطلبـاً تاريخيـاً لتوزيـع ميـاه النيـل، وتنظيم الـدورة الزراعيـة، وجبـى الضـرائب، وتجنيـد الجنـد، وبنـاء الأهـرام، والـدفاع عن الـبلاد. وبـلا سـلطة مركزيـة يتفتـت الـوطن كمـا كـان الحـال فـى العصـر المملـوكى. إذا كانـت سـلطة شـعبية ترعـى مصالح الناس التفوا حولها، وإن لم تكن كذلك أداروا لها الظهور دون الثورة عليها، تجاهلوهـا وأسـقطوها مـن الحسـبان. لـذلك انتسـب مصـر للدولـة الفاطميـة، وللعقائـد

(١) المعية Synchronism، التوالى Diachronism.

الشيعية، وظهور الإمام والمهدى المنتظر. وظهر عند المصلحين نموذج "المستبد العادل" والذى عُرف فى الفكر السياسى الغربى باسم "الاستبداد الشرقى" عند هيجل ومونتسكيو. وربما عبر القرآن الكريم عن ذلك بقول فرعون ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ وأيضاً ﴿أليس لى ملك مصر، وهذه الأنهار تجرى من تحتى﴾.

لذلك نشأ الخلاف فى الحركة الإصلاحية الحديثة حول نموذج الإصلاح، "الاستبداد الشرقى" أو "الفرعونية"، فى مقابل "الديمقراطية" الغربية، تعدد الأحزاب، البرلمان، الدستور، الأغلبية والأقلية، المسؤولية أمام الشعب، أو "المستبد العادل" الذى فيه يستمر التاريخ، السلطة المركزية للصالح العام، أحمس وصلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر[1].

ومازال الموضوع مطروحاً فى الفكر السياسى المعاصر عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى الوجدان العربى المعاصر. ومازال السؤال مطروحاً فى علم الاجتماع السياسى: من أين نبدأ ؟ من تغيير الثقافة السياسية التى مازالت ترى "أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" تبدأ من السلطة، فالله ينظر هذا الدين بالرجل الفاجر، أم تبدأ من الناس، وحركة الجماهير، ومراجعة الحكام. فالإمامة عقد وبيع واختيار، وليست نظاماً ملكياً وراثياً كالنظام البيزبطى، وليست نظاماً عسكرياً انقلابياً، أخذ السلطة بالشوكة كما شرع الغزالى كالنظم العسكرية الانقلابية المعاصرة سواء تلك التى تحولت إلى ثورة اجتماعية أو تلك التى بقت بعقلية الانقلاب العسكرى.

لا فرق بين النظم السياسية فى "وحدانية التسلط" بتعبير ابن رشد. بل أن النظم الليبرالية نفسها لا تستطيع أن تقرر شيئاً ألا بأمر "الباشا"، والصراع على أشده بين من يريد خلافته ووراثته دون احتكام بقواعد الحزب الليبرالية. كما أن النظام الاشتراكى الديمقراطى نفسه لا يقوم إلا على الزعامات التاريخية والقيادات

---

(١) انظر دراستنا بهذا العنوان فى: الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٢، والدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص٩٩-١١٨.

النشطة والمؤثرة التى منها تخرج التوجيهات لقواعد الحزب باسم الديمقراطية الموجهة أو المباشرة فى اللجان الشعبية. والنظم القومية لها قياداتها التاريخية، وآلهتها ومفكروها ولا يستطيع أحد أن يخرج على الأيديولوجيا وإلا كان تحريفياً مراجعاً، خرج على النص، وانحرف عن التيار. وهو نفس الموقف فى النظم الماركسية والإسلامية التى تمتلك قياداتها الحقيقة المطلقة والإمارة الشرعية والتى تتحدث باسم الشعب والتاريخ أو الحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية. على الرغم من اختلاف النظم السياسية إلا أن بنيتها التسلطية واحدة. وتلك مأساة الأحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة(١).

٤- ومصر بوضعها الجغرافى السياسى مركز لدوائر ثلاث، كما حدد عبد الناصر فى "فلسفة الثورة"، وكما عبر عن ذلك مالك بن بنى فى "فكرة الأسيوية الأفريقية". وهى تصور لا خلاف عليه بين الإخوان، مصر والعروبة والإسلام، وبين الضبط الأحرار والثورة المصرية فى ١٩٥٢. فمصر مركز لها محيطان. المحيط العربى، والمحيط الأفريقى والأسيوى، لذلك أنشأت مصر "منظمة تضامن شعوب أفريقيا وأسيا"، وساهمت فى انتشار "المؤتمر الإسلامى" الذى يضم كل الدول الإسلامية. ولا تناقض بين هذه الدوائر الثلاث.

فمصر هى الوطن الذى ارتبط به المصريون منذ أقدم العصور. وهى من أقدم الحضارات البشرية. فسيناء هى المدخل الشرقى لمصر كما لاحظ حامد عمار وجمال حمدان من قبل. تأتيها الغزوات من الشمال الشرقى، العرب. وتتبادل ثقافياً وتجارياً مع الشمال، اليونان والرومان، ومع الجنوب، السودان والحبشة "بلاد بنط". كليوباترا من الشمال فى الإسكندرية، وحتشبسوت من الجنوب فى أسيوط، وحمامات فرعون فى سيناء، والإله آمون فى الغرب فى واحة سيوة.

عزلها عن محيطيها مقتل لها، وتهميشها قضاء على دورها. وقد كان هذا هو هدف الاستعمار منذ هزيمة محمد على وتحديد جيش مصر ثم ثورة عرابى وهزيمة

---

(١) انظر دراستنا بهذا العنوان فى: الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، جـ٨، اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص١٨٩-٢١٤.

العرابيين وتكرار نفس المطلب، ثم عدوان ١٩٥٦ عقاباً لها على مساندة الجزائر ومعاداة الغرب ورغبتها فى توحيد العرب. وربما كان الهدف أخيراً من معاهدات السلام هو استبدال إسرائيل بمصر كأداة للتحديث وفقدان مصر دورها التقليدى لغيرها مما بقضى على دور القلب بالنسبة لضخ الدم فى الأعضاء.

أن قوة مصر بمدى تحمل مسؤولياتها فى الدوائر الثلاث، وقوة الدوائر الثلاث بمدى انجذابها حول مركزها فى مصر وإلا اتجهت إلى الغرب كما هو الحال فى الخليج أو إلى الشرق كما هو الحال فى مجموع الدول الإسلامية فى أسيا. أن دور مصر فى محيطها العربى الإسلامى مثل دور ألمانيا فى أوربا، ودور أمريكا عبر الأطلنطى، ميزان ثقل فى المنطقة. لذلك كانت سياستها باستمرار، الحياد الإيجابى، وعدم الانحياز، ﴿لا شرقية ولا غربية﴾ كما عبر القرآن الكريم.

٥- تجتمع مصر الوطنية والعروبة والإسلام كثقافات متداخلة، حب الوطن، واللسان العربى، والثقافة الإسلامية. وهى السمة الغالبة على الشمال الأفريقى كله، الجناح الغربى للوطن العربى. فالعربى هو المسلم، والإسلام هو ثقافة الوطنى وهوية الشعوب. لذلك انتشرت دعوة الأفغانى فى مصر والمغرب العربى لتوحيده بين الوطنية والعروبة والإسلام. وكان من تلاميذه علماء علال الفاسى مؤسس حزب الاستقلال. ولم يغب هذا التيار عن الشام فى شخص "شكيب أرسلان". واستمر هذا التيار فى مصر والشام عند محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب فى مرحلته الاجتماعية. ومن الحركات الإصلاحية الحديثة خرجت معظم حركات التحرر الوطنى فى مصر وتونس وليبيا والجزائر والمغرب واليمن والعراق، وسوريا ولبنان والسودان. ولم يشذ عن ذلك إلا أصحاب مصر الفرعونية أو مصر القبطية وهو تيار هامشى غير مؤثر فى مجموع الشعب المصرى.

لم يحدث تساؤل حول القومية والإسلام إلا فى الشام لقربه من تركيا وكرد فعل على القومية الطورانية. وخرجت حركة القوميين العرب على نفس نمط تركيا الفتاة، وحزب الاتحاد والترقى، مما سبب خلافاً فى الرأى والاتجاه السياسى بين الحركتين الإسلامية والقومية، وقبل أن تعقد سلسلة الحوارات بينهما بعد هزيمة

١٩٦٧. فالقومية ظاهرة شامية، والإسلام الوطنى ظاهرة مصرية. وانتشرت الظاهرة الشامية فى العراق وفى الخليج، بينما انتشرت الظاهرة المصرية فى المغرب العربى والسودان وموريتانيا واليمن وشبه الجزيرة العربية. ولقد قامت مصر بدورها فى تدعيم حركات التحرر الوطنى فى المغرب العربى، تونس والجزائر والمغرب وفى اليمن. كما حملت لواء تعليم اللغة العربية وتعريب الجزائر. كما تخرج منها معظم الحركات الإصلاحية وروافدها فى الوطن العربى منذ الأفغانى حتى حسن البنا[1]. ومن أجل الشام جمع الكواكبى بين العروبة والإسلام، وجعل ميشيل عفلق الإسلام ثقافة العرب، والعروبة جسد الإسلام وحامله "إن كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد".

وثارت مشكلة فى الأيديولوجيات السياسية المعاصرة حول دور الدين فى نشأة القومية. فبينما يرى القوميون الحرفيون أن القومية لها وجودها المستقبل ومقوماتها الذاتية خارج الدين وكما هو الحال فى "الكتاب الأخضر" يرى آخرون أن الدين هو الدعامة الأولى للقومية مثل الصهيونية، والسيخ. نشأ تياران فى فهم القومية الأول يجعلها علمانية حرفة، والثانى يجعلها مرتبطة بالدين. كما نشأت فى الفكر الماركسى بين نزعتين، أممية تنكر القومية "يا عمال العالم اتحدوا" وماركسية قومية ترتبط بالذات القومى للشعوب كما هو الحال فى الماركسية السلافية أو الإيطالية أو الفرنسية أو الاشتراكيات فى العالم الثالث، أفريقية أو أسيوية أو عربية.

٦- وتتميز مصر بوحدة الشخصية عبر التاريخ، وحدة السكان والدين والمجتمع والعادات والتقاليد والسلوك الوطنى. ربما ساعدت جغرافيتها، واديها وصحرائها، على هذا الاتساع فى الفضاء الجغرافى، والرحابة والسماحة والتواصل

---

(١) انظر دراستنا: "الإسلام للوطن، قراءة مصرية لعلال الفاسى"، "مفهوم الحرية عند علال الفاسى"، "نقد النقد الذاتى، قراءة مصرية لعلال الفاسى فى ذكراه العشرين"، هموم الفكر والوطن، جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص٢٧١-٣٠٠. وأيضاً "العروبة والإسلام فى فكر ميشيل عفلق"، السابق، ص ص٣٠١-٣٣٤. وأيضاً كتابنا، جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

فى السلوك الوطنى. تجمع فى ألوان البشرة السواد والسمار والبياض ودون أن يكون عاملاً فى التمايز الاجتماعى. يجتمع الأغنياء والفقراء فى إطار التكامل الاجتماعى والترابط الأسرى والإقليمى. ولا يجوز لأخ أن يخاصم أخيه أكثر من ثلاث ليال، وغيرهما من بدأ بالسلام. وكان الإيمان بالدين، والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى ركائز ثلاث للقومية العربية.

وبالرغم من تولى عدة ديانات عليها إلا أن جوهرها واحد، التوحيد الذى يعبر عن وحدة الأرض والشعب والرؤية والسلطة والولاء والقدر والمصير. لا فرق بين اخناتون وموس وعيسى ومحمد عقائدها واحدة: وجود الله، وخلف العالم، وخلود النفس بعد الجزاء ثواباً أم عقاباً. والدين فيها هو كل شىء، مصدر الحضارة والعلم والفن والثقافة والحضارة والتاريخ. هذا التجانس فى الشخصية المصرية هو الذى جعل شعب مصر قائماً وصامداً فى التاريخ أمام نزعات الانفصال بين الشمال والجنوب أو الخلاف المفتعل بين المسلمين والأقباط[1].

لذلك كان من أهم الأخطار التى تهدد مصر هو تفتيت الوطن، وفك العروة الوثقى باسم الطائفية، مسلمين وأقباط، وباسم الماركسية أغنياء وفقراء، ياقات بيضاء وياقات زرقاء، أصحاب رؤوس الأموال والعمال، إقطاعيون وفلاحون، وباسم القومية، قوميون وقطريون، وحدويون وانفصاليون، وباسم التاريخ، تقدميون ورجعيون، ليبراليون ومحافظون. لا يعنى ذلك إلغاء الصراع الاجتماعى والسياسى وجدل التاريخ بل يعنى فقط أن يتم ذلك فى إطار الوحدة الوطنية والحوار السلمى، ومقارعة الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان.

إن أخطر ما يهدد مصر والأمة العربية والإسلامية اليوم هو هذا الصراع العلنى أو الضمنى بين جناحى الأمة الرئيسيين، الحركة الإسلامية والحركة التقدمية. الأولى تكفر الثانية، والثانية تخون الأولى. صراع دموى فى الجزائر وصل إلى مائة

---

(١) ومعظم دراسات حسين فوزى، وجمال حمدان، وأنور عبد الملك، ونعمات أحمد فؤاد، وميلاد حنا تصب فى هذا التيار.

ألف شهيد، يصفى كل جناح الآخر حتى يقضى عليه. فإذا نجح أحد التيارين لا يجد أحد يحكمه بعض أن ضحى الفريقان بالشعب ذاته، النساء والأطفال والشيوخ. وهو صراع مكبوت فى المغرب وتونس وليبيا ومصر وسوريا والعراق والسودان. قد ينفجر فى أية لحظة إن لم تنشأ محاولات للحوار الوطنى من أجل الوحدة الوطنية. إذا قويت الدولة انضم الجناحان إليها. فالقلب فى حاجة إلى رئتين. وإذا حققت الدولة ضربت أحد الجناحين بالآخر على التبادل، اليمين باليسار مرة إذا كان الخطر من اليسار، واليسار باليمين مرة إذا كان الخطر من اليمين. فيضعف الجناحان الوريثان للدولة الرخوة فى الداخل التابعة فى الخارج.

٧- ويرتبط المصرى بأرضه ويحن إليها، إذا ما هاجر تحت ضغط الظروف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية. ولم تصبح الهجرة ظاهرة فى مصر إلا بعد ثورة ١٩٥٢ ثم عظمت أثناء الجمهورية الثانية بعد ١٩٧٠ وحتى الآن سواء داخل المنطقة العربية فى الخليج شرقاً أو فى ليبيا غرباً طبقاً لسوق العمالة أو فى أصقاع بعيدة مثل كندا واستراليا حتى تربى عند جيل جديد من الشباب إحساس أن الأزمة فى الداخل والحل فى الخارج، الضيق فى الوطن والانفراج خارج الحدود.

والأغانى الشعبية والمواويل والأمثال العامية مملوءة بالحزن والحسرة الآلام على مغادرة الوطن ولوعة الفراق ومنذ الأدب العربى القديم والبكاء على الأطلال وفراق الحبيب أصبح عنصراً ثابتاً فى الوجدان العربى. والناى هو خير معبر عن هذا الحزن مثل لحن "الصبا" فى الموسيقى العربية. وأطربت كوكب الشرق جماهيرها بألحان الهجر والفراق والحنين إلى العودة والوئام.

والهجرات العربية الأولى لبلاد المهجر أو أفريقيا فى الساحل الغربى أتت من الشام وليست من مصر. والجاليات اللبنانية والسورية أصبحت بعد قرنين من الزمان جزءاً من نسيج المجتمع الأمريكى اللاتينى أو الأفريقى كما هو واضح فى "أدب المهجر" بكل رومانسية العودة إلى الأرحام والوطن الأم والغربة فى الوطن الجديد مع مقابلة الماضى بالحاضر، الأنا بالآخر، الهوية بالاختلاف.

وفـى الشـريعة، أصـبح التغريـب أداة للعقـاب أى البعـد عـن الأهـل والـوطن. وتكاثرت الأحاديث والأقوال المأثورة عن حب الأوطان كما عبر الطهطاوى فى أول "مناهج الباب" وكما تعلم المصريون وهـم صغار حـديث "حب الوطن من الإيمان" من القواعد العامة للآداب والأخلاق العامة. وقول عمر بن الخطاب "عمر الله البلاد بحب الأوطان"، وقول على بن أبى طالب "سعادة المرء أن يكون رزقه فى بلده". وقد كتب التوحيدى رسالة "الحنين إلى الأوطان". وأصبح "الإخراج من الديار" فى الشريعة أحد أسباب الجهاد. وأن لمصر فى الشريعة الإسلامية مكانة خاصة فجندها خير أجناد الأرض، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة. أوصى الرسول بقبطها خيراً فإن لهم فيها ذمة ورحما. ويروى أن الرسول قال بعد موت إبراهيم وحزنه عليه "والله لو عشت يا إبراهيم لرفعت الجزية عن كل قبطى"(١).

والآن تمثـل الهجـرة خطـورة علـى الـوطن يضـعف الـولاء لـه، والإحسـاس بالسعادة فى البعد عنه والعمل خارجه، وبناء كل شئ إلا فيه، والحضور إليه سائحاً بجواز سفر أجنبى أو على الأقل بجنسية مزدوجة. الوطن للفرجة وللسخرية والتندر أو للمقارنـة الظالمـة أو للتعـالى عليـه وربمـا العـداء لـه والعمـل ضـده. ويشـهد بـذلك طوابير المصريين على أبواب السفارات الأجنبية طالبين تأشيرات دخول لبلاد النفط أو لبلاد الوفرة.

ومنـذ عشـرات السـنين بـدأت مـؤتمرات المغتـربين للمصـريين العـاملين فـى الخارج لربط المواطنين بوطنهم وتجديد الولاء الذى ضعف على مر السنين حماية لذرية جديدة أخذت الجنسية الأمريكية أو غيرها وتتلعثم بالعربية وفقدت الهوية أو كـادت. وتعقـد المـؤتمرات وتـنفض، وتنفـق عليهـا الأمـوال وتصـبح موضـوعاً مثيـراً للإعـلام. وينشـر عـن المشـاريع الماليـة الاسـتثمارية الضـخم وتحويـل مـدخرات المصريين فى الخارج داخل الوطن. ولكنها تأتى من عمال الخليج وليس من النخبة فـى العـالم الجديـد. وتوضـع الخبـرات العلميـة للمصـريين فـى الخـارج لتشـارك فـى

(١) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية، مطبعة الرغائب، القاهرة، ١٩١٢، ص١٠-٢٣.

الخبرات العلمية فى الداخل، ولكن الخارج والداخل لا يلتقيان، بسبب أهواء البشر، الحسد، والغيرة، والمنافسة. ولا يأتى المصرة الأجنبى إلا أياماً معدودة لإجراء فحص طبى أو عملية جراحية أو الإشراف على مؤسسة علمية باعتباره خبيراً يساعد من لا خبرة لهم.

وبالتالى يكون التحدى فى السياسة الداخلية الآن كيف يمكن إعادة روح طلعت حرب لمصر والمصريين وتأسيس البنوك الوطنية، والشركات الوطنية؟ كيف يمكن إعادة موجة ثانية من التمصير للشركات الأجنبية؟ ما هو مشروع القرش الجديد؟ وهل الشعار القديم "صنع فى مصر" صعب المنال؟

٨- حب الأوطان سمة مميزة للمصريين يتعلمها التلاميذ فى درس مشهور لجيل قديم كان يسمى "التربية الوطنية" قبل أن يصبح "المقرر القومى" بعد ثورة ١٩٥٢ وبعد أن يختفى كلية من الحياة العامة والخاصة. ومنذ الثورة العرابية فى ١٨٨٢ وثورة ١٩١٩ ثم اشتداد الحركة الوطنية فى الأربعينيات ثم قيام الثورة المصرية فى ١٩٥٢ بدأ احتكار العمل الوطنى وتحقيق برامجه الاجتماعية حتى استأثرت الدولة به. ثم عادت على استحياء من جديد فى مظاهرات مارس ١٩٦٨ ومظاهرات الطلبة ١٩٧١، والانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وانتفاضة الأمن المركزى فى ١٩٨٦، والمظاهرات الطلابية لم تتوقف ضد العدوان الأمريكى على العراق فى يناير ١٩٩١ وضد الاعتداء الإسرائيلى على مركز المقاومة فى تونس، والمفاعل النووى فى العراق، وجنوب لبنان، وحرق منبر المسجد الأقصى، وبناء المستوطنات.

انحسر المد الوطنى شيئاً فشيئاً من حركة شارع إلى حركة حرم جامعى، ومن انتفاضة شعبية إلى مظاهرة طلابية. وأصبح الوطن فى حاجة إلى صياغة جديدة لمبادئ التحرك الوطنى استئنافاً وتطوير للأربعينيات، الاستقلال الوطنى، ووحدة وادى النيل. ويبدو أن حركة وطنية جديدة تتبلور منذ أوائل الجمهورية الثانية وخلال الثالثة تتركز على الجبهتين الداخلية والخارجية فى آن واحد: الحرية

والديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان وتقوية مؤسسات المجتمع المدنى والعدالة الاجتماعية فى الداخل، والاستقلال الوطنى، والاعتماد على الذات، ومقاومة التطبيع، والصمود فى وجه العولمة واقتصاد السوق واتفاقية الجات. صحيح أن البطالة وأزمة الإسكان والعرف الصحى والحياة النقية والنظافة والمواصلات والخدمات العامة مازالت مطروحة على الداخل، ولكنها لا يمكن أن تكوّن رؤية سياسية واعية كتمهيد لرؤية سياسية خارجية أكثر استقلال، وكأن إشباع الحاجات يتم خارج الرؤية السياسية العامة لتفاعل الداخل والخارج.

أن المسموح به الآن هو الحديث فى الوطن، والمعارضة السياسية والاعتراض على السياسات العامة على مستوى الخطاب السياسى، وليس على مستوى العمل السياسى. فالحاكم يقول "تكلم كما تشاء، وافعل كما أريد". فمن الأفضل أن يكون الكلام صمام الأمان حتى لا يغلى القدر لدرجة الانفجار. والقضية الآن إلى متى؟ إلى متى ينحسر الوطن فى قلوب المصريين، وينحسر المصريون عن وطنهم؟ أم أن مصر مخصبة فى العقدين الأخيرين؟ وتحن إلى الستينات، ويعز عليها الحلم المجهض؟

٩-أن مصر فى التاريخ لها منزلة خاصة أدركها العلماء وكل من نزل بها مقاماً. فهى أم الدنيا كما سماها ابن خلدون. وهى مصر المحمية ومصر المحروسة فى العصر العثمانى عندما بدأ الاستعمار يطمع فى ممتلكات الرجل المريض. يرعاها الله، ويحميها من غوائل الزمان. وهى مذكورة فى القرآن خمس مرات.

مصر بلد الاستقرار والسكن، ومكان العيش والحياة. يأتيها الناس ولا تذهب إليهم، الهجرة إليها وليست منها، ويتخذونها قبلة ومقراً ﴿وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً، واجعلوا بيوتكم قبلة﴾. يسكنها الأنبياء وذووهم، وتخرج منها القادة العظام، وتعيش فيها القبائل، وتعجزها الشعوب. صحراء تحتاج إلى تعمير، وأرض تستدعى البناء من أهلها. إن تركها أهلها بلا تعمير استعمرها غيرها، واستوطن فيها بنى فيها البيوت، وأقام المستوطنات، وأنشأ المزارع

الجماعية، وشيد المعسكرات لن أهلها لم يستقروا فيها، ولم يبنوا فيها، ولم يحولوها إلى كتل بشرية تحمى صدورها، وتمنع غزوها، وتصد العدوان عنها.

ومصر بلد الأمان. فلا حياة دون أمان، ولا استقرار دون أمن ﴿وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾. كان يوسف فى مصر آمناً، ودخل أبواه مصر آمنين. ولا يعنى الأمن فى مصر إنشاء أجهزة الأمن للقضاء على أمن المواطنين بل أن يشعر أنه يعيش فى بلد آمن، آمن على نفسه، وآمن على أهله، آمن على عمله ومستقبله، آمن على قوله وفعله، آمن على فكره ورأيه. فالأمن ليس فقط هو الأمن الغذائى بل الأمن الفكرى والأمن السياسى.

ومصر بلد الكرم والسخاء، يجد فيها الغريب موطناً له ومستقراً، مواطناً لشعبها، ابناً لأسرها ﴿وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا﴾. ليست مصر إذن بلد الدخلاء عليها الذين يأتون لنهب ثرواتها والاستيلاء على أرضها وخيراتها، وتهريب أموالها، واستهلاك دخلها، والاستحواذ على مدخراتها. لا يعنى الكرم بيع ماء النيل، ورهن قناة السويس، وإهداء قطعة من الساحل الشمالى. فالعطية من نتاج مصر وعرق مصر وليس من أرض مصر وثروات مصر وأصول مصر.

ومصر بلد الزرع والنماء، ومصدر الخير والرخاء. لما ضاق إسرائيل العيش، وملوا الطعام الواحد سألوا موسى البقول والقثاء والفول والعدل والبصل فقال موسى ﴿اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم﴾. فمازالت مصر بوفرة محصولها مطمع من تضيق بهم الأرض، ومن تعز لديهم مصادر المياه. مصر هى ريفها وقراها، وشعبها هم فلاحوها ومزارعوها. فكيف يعلمها "المهاجر" الآتى من الشمال الزراعة؟ وكيف تطلب مصر معونة الأعداء وعونهم لتوسيع الرقعة الزراعية؟ وكيف تعتمد مصر على ٧٠٪ من غذائها من الخارج، تأكل مما لا تنتج يداها؟[1].

---

(١) "مصر بين الأمان والطغيان" فى "الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)،" جـ٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص١٦٨-١٧٠.

١٠- أن الصبر فى مصر مشهود. تزخر به الأمثال العامية، وهو من مقامات الصوفية التى ازدهرت طرقها فى العصر العثمانى. وهو من القيم الدينية الموروثة والتى تجد أصولها فى القرآن والسنة على نحو إيجابى، جمعاً بين الصبر والمصابرة، بين الصبر والاستعداد لأن الإنسان لا يستطيع أن يصبر على النار دون أن يصرخ من الاحتراق ﴿فما أصبرهم على النار﴾ قبل أن يستقر على معناها السلبى فى الثقافة الشعبية. ولكن الانتفاضات الشعبية فى مصر مشهورة أيضاً للفلاحين والعمال والطلبة والجنود الوطنيين. فمصر فى جدل دائم بين القبول والرفض، الطاعة والعصيان، الرضا وعدم الرضى، السلام والجهاد.

تاريخها المعاصر مصداق لهاتين الموجتين، الارتفاع ثم الانخفاض. فمنذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى ومصر تقود نهضة العرب مع الحالية فيها من بر الشام ومن ساحل المغرب. وانتهت هذه النهضة بالاحتلال البريطانى لمصر بعد هزيمة العرابيين. ثم نهضت مرة أخرى بعد ثورة ١٩١٩ واستمرت فى نضالها الوطنى من أجل الدستور والجلاء التام ووحدة وادى النيل حتى اقتطف الضباط الأحرار الثمرة وقامت ثورة ١٩٥٢ تتويجاً لهذا النضال وتحقيقاً لمطالبه. وبلغت ذورة الثورة المصرية فى تأميم القناة فى ١٩٥٦ والتمصير فى ١٩٥٧ والوحدة مع سوريا ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، ومقاومة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥. ثم جاء هزيمة يونيو ١٩٦٧ كى تجهض حلم الستينات. ثم قامت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ترد إلى الوطن كرامته ثم انهارت إرادة المقاومة وتم الصلح مع العدو قبل إزالة آثار العدوان واسترداد حقوق شعب فلسطين. فانهزمت إرادة الصمود وعدم التفريط فى الحقوق التاريخية للشعوب. وربما تعلمت مصر الآن، وهى تحاول العودة إلى موجة جديدة من النهضة فى الداخل، إعادة بناء البنية التحتية، وفى الخارج، إعادة قيام مصر بدورها التقليدى كمركز فى محيطها العربى الإسلامى. فربما الصعود قادم، والموجة آتية والمد وشيك بعد أن طال السقوط والموجة الهابطة والجزر والانحسار.

إن مصر جزء من حركة التاريخ ومساره، تاريخها الخاص ومسارها الذاتى. ودون الاتحادية فإنها قد تسير فى مسار خططه له غيرها. إن مهمة السياسة الداخلية هى رؤية مصر لذاتها أولاً ولمسارها التاريخى وإمكانياتها ومحيطها ترتيباً للبيت من الداخل قبل الانطلاق إلى الخارج. وهذا لا يتأتى إلا بمعرفة روح مصر فى التاريخ. وأن صياغة سياسة مصر الداخلية لا تتم إلا عن طريق حساب إمكانيات مصر ومعرفة السمات الرئيسية فى الشخصية المصرية التى حاول إدراك المؤرخون والجغرافيون والسياسيون والمفكرون والأدباء والشعراء والبسطاء الذين يعبرون عن حكمة الشعوب فى الأمثال العامية والنكات الشعبية.

إن علم السياسية لا يعنى بالضرورة النظريات السياسية والجداول الإحصائية والتحليلات الكمية والتواريخ للحوادث والمعاهدات والمواثيق والقوانين والقرارات. هناك السياسة الشعبية، الإحساس بالسياسة عند المواطنين والتعبير عنها بلغة البسطاء. وكثيراً ما كان كبار القادة والقواد العظام من الفلاحين البسطاء قبل أن ينَظر علم السياسة حركاتهم السياسية وممارساتهم التاريخية.

عندما تتحدث مصر عن نفسها فإن ذلك لا يعنى شعر السياسة وأدبها، وهو السهل الممتنع الذى يعز على علماء السياسة وأدبائها بل يعنى تحويل السياسة إلى تجربة معاشة للأفراد والجماعات يمكنه وصفها وعلى أساسها يمكن تأسيس القرار السياسى والنظريات السياسية. حينئذ يصبح علم السياسة ليس علماً مجرداً منقولاً عاماً، ينطبق على كل التجمعات السياسية، نموذجاً رياضياً قادراً على تفسير كل الظواهر السياسية بل علما خاصا يغوص فى الحركية السياسية لمجتمع معاش، لا فرق فيه بين العالم والمواطن، والمنَظر والممارس. ولحظة صدق فى الخطاب السياسى قد تكون أبقى من نسق علمى مهنى بأكمله.

الثقافة السياسية للخارجية المصرية

أولا: الموضوع والمنهج.

"الثقافة السياسية" موضوع بين الفلسفة والسياسة. يدرسه الفلاسفة باعتباره أحد جوانب الفكر السياسى أو الفلسفة السياسية أو الأيديولوجيا. وهو ما سماه أحد المفكرين العرب المعاصرين "نقد العقل السياسى".

"والخارجية المصرية" موضوع فى العلوم السياسية البحتة فى النظم السياسية أو "الحكم" Government. لا يدرسه إلا المتخصصون فيه على ما هو متعارف عليه فى هذا الميدان.

أما "الثقافة السياسية للخارجية المصرية" أو "ثقافة السياسة الخارجية المصرية" فهو موضوع بينى بين العلوم الفلسفية والعلوم السياسية يتناوله المتخصصون فى العلمين. إذا تناوله الفيلسوف يكون المدخل إليه الثقافة السياسية كأساس والخارجية المصرية كفرع. وإذا تناوله عالم السياسة فإن المدخل إليه يكون النظم السياسية كأساس والثقافة السياسية كفرع.

(*) ندوة المؤتمر السنوى الرابع عشر للبحوث السياسية "المدرسة المصرية فى السياسة الخارجية" ١٣-١٥ يناير٢٠٠١، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة.

وتصعب التفرقة بين الثقافة السياسية للخارجية المصرية والسياسة الخارجية التى هى تعبير عنها. فالثقافة سياسة، والسياسة ثقافة[1]. الثقافة سياسة المجتمع، والسياسة ثقافة النخبة. كما تصعب التفرقة بين الثقافة السياسية والأيديولوجيات السياسية. فالثقافة السياسية أيديولوجيا قبل التنظير، والأيديولوجيا ثقافة سياسية محكمة فى نسق فكرى.

لا تعنى الثقافة السياسية مجرد مجموعة من الآراء والنظريات والرؤى والمواقف الفكرية بل هى مجموعة من الاختيارات السياسية تعبر عن قوى سياسية فى المجتمع. والثقافة السياسية أداة من أدوات الصراع الاجتماعى.

ولا تعنى "الثقافة السياسية للخارجية المصرية" أنها للخارجية المصرية وحدها بل هى الثقافة السياسية المصرية السائدة فى الخارجية والثقافة والتعليم العالى والإعلام بل وفى وزارات الأوقاف والشئون الدينية نظراً للارتباط بين الدين والسياسة والثقافة.

وكما يصعب التمييز بين الثقافة السياسية والاختيارات السياسية فإنه يصعب أيضاً التمييز بين الخارجية المصرية وتاريخ مصر السياسى فهى المؤشر عليه والمعبر عنه والمصيغة له.

والخلاصة أن "الثقافة السياسية للخارجية المصرية" موضوع مشترك بين الفلسفة والسياسة والاجتماع والتاريخ[2].

ونظراً لصعوبة تحديد مستوى التحليل للثقافة السياسية للخارجية المصرية تتعدد مادة التحليل حتى لا يصبح البحث العلمى مجرد انطباعات فردية وتأملات عامة وأحكام شائعة وذكريات خاصة عند المشتغلين بالثقافة السياسية أو بالخارجية المصرية. وكلها روافد تؤدى إلى استكشاف الموضوع من مداخل متعددة. وأهمها:

---

(١) د. جهاد عودة: نظام السياسات الخارجية المصرية، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة ٢٠٠٠ ص

(٢) د. عزمى خليفة: الثقافة السياسية والدبلوماسية المصرية، الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرار والتغير، أعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، القاهرة ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣ القاهرة ١٩٩٤، الجزء الثانى ص ١٥٤٣-١٥٨٨.

١- خطب وزراء الخارجية وتصريحاتهم وبياناتهم وأقوالهم التى تكشف عن المواقف السياسية التى تدل بدورها على الاختيارات السياسية والتى تقوم بدورها على ثقافة سياسية أو رؤى للعالم. ويمكن لتحليل المضمون أن يعطى نتائج كمية إحصائية مع قراءة كيفية متعمقة للكشف عن مكونات الثقافة السياسية لوزراء الخارجية. ميزتها "موضوعية" المادة وعيبها أنها قد تكشف عن السياسات أكثر مما تكشف عن الثقافة السياسية إلا بتأويل وقراءة قد تبتعد عن الموضوعية وتخضع لآليات التأويل الفردية[(١)].

٢- مذكرات وزراء الخارجية التى ينشرونها بعد تركهم الوزارة والتى تكشف عن عدة أحقاب من تاريخ مصر، وكيفية صنع القرار خاصة فى حالات التوتر الداخلى أو الصراع الخارجى. ميزتها أنها شهادات حية ووثائق مباشرة تكشف عن علاقة وزارة الخارجية بباقى دوائر صنع القرار السياسى. وعيبها صعوبة الجمع بين الحدث الموضوعى والرؤية الذاتية. وقد يصبح الحدث الموضوعى مجرد رصد لوقائع دون دلالات (صليب سامى)، مجرد ذكريات وحوادث بلا نسق أو هدف أو تحليل. وقد تكون أقرب إلى الرؤى الذاتية الخالصة (إسماعيل فهمى، محمد إبراهيم كامل) تعبر عن موقف سياسى مخالف. وقد تستطيع الجمع بين الاثنين فى معادلة صعبة وتوازن دقيق (محمود رياض). وقد يبقى البعض منها طائراً فوق الأحداث، تصفها من الخارج دون الالتزام بموقف صريح إلا بسياسة الدولة وموقف الحكومة بالرغم بما فيه من ذكريات وتجارب وطنية قبل يوليو ١٩٥٢ وبعدها (عصمت عبد المجيد) جمعاً بين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى. تكشف عن المدرسة الوطنية فى الأربعينات، مدرسة محمد صلاح الدين ومحمود فوزى. تغيب

---

(١) للأسف لم ينتبه وزراء الخارجية كوزراء أو وزارة الخارجية كمؤسسة إلى جمع هذه الخطب كما فعلت هيئة الاستعلامات بعد الثورة فى جمع خطب الرؤساء (عبد الناصر، والسادات) إلا الوزير عمرو موسى فى أربعة مجلدات تغطى أربع سنوات فقط من وزارته (١٩٦٤-١٩٩٧). وزارة الخارجية: سياسة مصر الخارجية، من واقع بيانات السيد الوزير/عمرو موسى وزير خارجية جمهورية مصر العربية (أربعة أجزاء). مطابع الهيئة العامة للاستعلامات.

عنها المواقف والتحليلات السياسية للإشكالات، أقرب إلى المسؤولية الدبلوماسية التى تنتقى مواطن الأمان وتتجنب الأشواك. يصف "زمن الانكسار والانتصار" من ١٩٦٧-١٩٧٣ دون التعرض إلى زمن الانهيار والضياع وغيام الرؤية منذ ١٩٧٩ والتغير فى الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية[1]. عيب المذكرات فى مجموعها الرؤية الذاتية وليس الوصف الموضوعى، السيرة الروائية وليس التحليل السياسى، فن الأدب وليس علم السياسة، تدخل الخيال وتكبير الذات وادعاء البطولة، والنسيان، والرؤية الجزئية لمرحلة ولتشخص وليست الرؤية الكلية لحقبة فى مسار التاريخ الكلى.

٣- ثقافة وزراء الخارجية العامة وخلفياتهم التعليمية القانونية أو الأدبية أو العسكرية وأثر ذلك على تصوراتهم للعلاقات الدولية وكيفية ممارسة العمل السياسى. ولا توجد مادة مباشرة لذلك إلا من خلال المذكرات أو بيانات التدرج الوظيفى وملفات الخدمة. كما يمكن معرفة ذلك عن طريق الثقافة السياسية التى تعبر عن نفسها فى أيديولوجيات واضحة ليبرالية (محمود فوزى) أو اشتراكية (مراد غالب) قبل الثورة وبعدها. بل إنه يمكن تصنيف وزراء الخارجية إلى صنفين. الأول الدبلوماسيون الحرفيون الذين يؤدون مهامهم فى حدود وظائفهم. والثانى المثقفون الذين جمعوا بين التمثيل الدبلوماسى والنشاط الفكرى والأدبى (محمد حسين

---

(١) د. صليب باشا سامى (١٨٩١-١٩٥٢) نقد وتحقيق د. سامى أبو النور، مدبولى، القاهرة ١٩٩٩.

- إسماعيل فهمى: التفاوض من أجل السلام فى الشرق الأوسط، مدبولى، القاهرة ١٩٨٥.
- مذكرات محمد إبراهيم كامل، وزير خارجية مصر الأسبق: السلام الضائع فى اتفاقيات كامب ديفيد، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، القاهرة ١٩٨٤.
- مذكرات محمود رياض (١٩٤٨-١٩٧٨)، (جزءان). الأول: البحث عن السلام والصراع فى الشرق الأوسط. الثانى: ١- الأمن القومى العربى بين الإنجاز والفشل ٢- أمريكا والعرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط١٩٨٧/٢ بالرغم مما بين الموضوعين من ترابط مما أدى إلى التكرار بين الجزأين.
- د. عصمت عبد المجيد: زمن الانكسار والانتصار، مذكرات دبلوماسى عن أحداث مصرية وعربية ودولية، نصف قرن من التحولات الكبرى، دار الشروق، دار النهار، القاهرة، بيروت ١٩٩٩. وكان الدافع على كتابتها السيدة زوجته وليست أحداث الوطن. وهو أصغر المذكرات حجماً.

هيكل، عبد الرحمن عزام). ويشمل هذا التقسيم أيضاً وكلاء الوزارة والسفراء ومستشارى الرئيس للشئون الخارجية (مصطفى الفقى، تحسين بشير، أسامة الباز).

٤- ولما كانت الخارجية ليست فقط وزراؤها بل أيضاً سفراؤها فى الخارج وسفراء الدول فى الداخل يمكن تتبع الثقافة السياسية للخارجية المصرية فى النشاطين الرئيسيين لها. الأول دور ممثليها وقناصلها وسفرائها ومستشاريها ومندوبيها فى الخارج، فى القنصليات والسفارات والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية لمعرفة مدى اتساق سياساتها مع سياسات الحكومة واحتمال التعارض بين الضمير الوطنى فى الخارج والسياسة التابعة فى الداخل أو العكس خاصة قبل ثورة يوليو ١٩٥٢. والثانى وجود قناصل الدول الأجنبية وسفرائهم ومندوبيهم فى الداخل وكيفية التعامل معهم، ومدى تدخلهم فى الشئون السياسية تعاطفاً مع الحركة الوطنية وحزب الأغلبية أو تعاملاً مع القصر وأحزاب الأقلية منذ نشأة وزارة الخارجية فى عهد محمد على حتى السنوات الأولى لثورة يوليو ١٩٥٢[١]. وقد كان التمثيل المصرى فى الغرب هو الشائع وفى الشرق أقل شيوعاً، وفى الوطن العربى والعالم الإسلامى[٢].

٥- المعاهدات والمواثيق الدولية التى تعقدها وزارة الخارجية وتحليلها لمعرفة اتجاهاتها السياسية التى قد تكشف أيضاً عن الثقافة السياسية الموجهة لها. فقد تكشف بنودها وصياغاتها عن الثقافات السياسية التى وراءها كدافع وإرادات للطرفين إلا الأطراف الموقعة عليها خاصة فيما يتعلق بالمساواة بين الطرفين أو بقبول طرف إرادة الطرف الآخر.

---

(١) وعلى هذا الأساس قسمت د. صفاء محمد فتوح شاكر رسالتها للدكتوراه " الخارجية المصرية ١٩٥٣-١٩٧٣ ". الفصل الأول التمثيل المصرى فى الخارج، والثانى التمثيل الأجنبى فى مصر. والثالث والرابع، أثر الحرب العالمية الثانية على الخارج، والخامس وزراء الخارجية فى هيئة الأمم المتحدة. والسادس والسابع من جديد حوله الداخل والخارج (رسالة غير منشورة)، جامعة عين شمس، كلية البنات، إشراف أ.د. يونان لبيب رزق ١٩٩٧. والرسالة أقل دلالة من كتاب الأستاذ: الخارجية المصرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، وأقرب إلى الأحداث والوقائع منها إلى الدلالات والمعانى خاصة فى الفصول الأولى.

(٢) صفاء شاكر: ص ١٥.

٦- تقارير وزارة الخارجية الداخلية والخارجية التى يكتبها النواب والمساعدون والخبراء فى لجان التخطيط فى الداخل أو القناصل والسفراء والمستشارون والوزراء المفوضون فى الخارج والتى قد تكشف عن التفاعل الثقافى بين الخارجية المصرية والدول الأجنبية وصراع المصالح وتوازن القوى والتى تمد الوزارة بالمعلومات اللازمة لتكوين رؤية سياسية تتفاعل فيها الثوابت والمتغيرات، الثقافة والسياسة.

٧- المراجع العامة عن تاريخ الوزارات فى مصر خاصة وزارة الخارجية والتى قد تكشف فى بعض جوانبها الثقافة السياسية للخارجية المصرية. وتتفاوت بين ثلاثة أنواع: الأول يجمع بين التاريخ والدلالة، بين الأحداث ومعانيها، بين الكم والكيف كنموذج للدراسات التاريخية الوطنية(١). والثانى أقرب إلى التاريخ منه إلى الدلالة، ومن الحدث منه إلى المغزى طبقاً للمنهج التاريخى التقليدى فى الرصد وكما هو الحالى فى الدراسات الاستشراقية، وان كان التاريخ المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية أصبح موضوعاً للعلوم السياسية التى تخضع بعض الدراسات فيها إلى نظريات العلوم السياسية الوافدة من الغرب لسد النقص النظرى المستقل(٢). والثالث الدراسات التاريخية الخالصة، مجرد رصد بلا دلالة، ونظم وقوانين وقوائم وجداول إحصائية بلا قراءة، كم بلا كيف وفى الغالب من الهواة من غير المتخصصين. فما أسهل التجميع وما أصعب الاستنتاج. تعمل الحواس ولا يعمل الذهن. وتغلب علوم المكتبات على علوم الثقافة بالرغم من الادعاء بالجمع بين التاريخ الفكرى والتاريخ الاجتماعى والبحث عن الهياكل. وهناك فرق بين الهيكل التنظيمى والبنية الذهنية(٣).

---

(١) د. يونان لبيب رزق: الخارجية المصرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

(٢) د. جهاد عودة: نظام السياسات الخارجية المصرية، ميريت، القاهرة ٢٠٠٠. ويبدو أنها رسالة علمية فى جامعة غربية ترجمت إلى اللغة العربية كما يبدو فى أسلوبها.

(٣) د. محمد الجوادى: البنيان الوزارى فى مصر ١٨٧٨-١٩٩٦، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٦. ويكشف العنوان الفرعى عن هذه النزعة التاريخية الخالصة توزيع المسؤوليات الوزارية والوزراء الذين تعاقبوا على كل وزارة ١٩٥٢-١٩٩٦.

٨- كشافات الصحف مثل كشاف الأهرام وشبكات المعلومات المتوافرة حول وزارة الخارجية ومداخلها المتعددة. وغالباً ما اعتمدت بعض الدراسات فى العلوم السياسية عليها اعتمادا كليا[1]. وهى المادة الأولية الخام. عيبها الابتسار والتلخيص وتدخل الصحفى فى الصياغة. والأفضل الوثائق المباشرة الرسمية فى المحفوظات.

وقد تم استبعاد مذكرات العسكريين بالرغم من أهميتها سواء فى حالة الاتفاق (محمد فوزى) أو فى حالة الاختلاف مع القيادة السياسية (سعد الدين الشاذلى) بالرغم من ارتباط الخارجية بالمؤسسة العسكرية من خلال مجلس الأمن (الدفاع) القومى. كما تم استبعاد مذكرات السياسيين فى الهيئات الدولية بالرغم من صلة الخارجية بها (بطرس غالى). وتم أيضاً استبعاد مذكرات ثوار يوليو لرؤية عامة للثورة بدايتها وتطورها ونهايتها (محمد نجيب، خالد محى الدين) التى تكشف عن الثقافة السياسية بمعنى الأيديولوجيات السياسية للدولة بالرغم من ارتباط الخارجية بها كأداة منفذة. ولم يتم استخدام السير الذاتية للرؤساء (البحث عن الذات) لأن خيالها أكثر من واقعها إلا من أجل دراسة العامل الشخصى فى الثقافة السياسية للرياسة وتعاملها مع الخارجية. كما لم يتم الاعتماد على كتابات الصحفيين الأدباء القصاصين الذين يكتبون بعد الحدث وليس قبله مستشرفين له أو معه محللين له (هيكل)[2]. وأخيراً تم استبعاد مذكرات الطرف الآخر (وايزمان، دايان، كسنجر، بيجن، بيريز). فهى موضوع دراسة لثقافة الآخر وليست لثقافة الأنا[3].

وقد أنشئت إدارة العلاقات الثقافية بالخارجية المصرية والمكاتب الثقافية فى السفارات وتعيين مستشارين ثقافيين بالتوازى مع العلاقات الثقافية الخارجية بوزارة

(١) مثل د. جهاد عودة: المرجع المذكور.

(٢) محمد فوزى: حرب الثلاث سنوات ١٩٦٧-١٩٧٠، مذكرات الفريق أول محمد فوزى وزير الحربية الأسبق. سعد الدين الشاذلى: مذكرات حرب أكتوبر. بطرس غالى: خمس سنوات فى بيت من زجاج. محمد نجيب: كلمتى للتاريخ. خالد محى الدين: والآن أتكلم. السادات: البحث عن الذات. هيكل: حديث المبادرة.

(٣) عزرا وايزمان: معركة السلام. موسى دايان: نجاح ساحق. هنرى كسنجر: المحادثات السرية. ثلاث صحفيون إسرائيليون: عام الحمامة.

الثقافة. لم تكن الشئون الثقافية جزءاً من إدارة وزارة الخارجية فى مراحلها الأولى. كان مكتب الوزير يتكون من إدارة المراسم، وإدارة الشئون السياسية والتجارية والإدارية، وإدارة التبعيات والمالية، وإدارة المحاسبة والمستخدمين والمحفوظات والمكتبة. وكانت السياسة والتجارة نفس القسم.

كان الإعلام هو البديل عن الثقافة قبل الثورة وبعدها فى أوائل عهدها. فقد كان مكتب الوزير يشمل قسم الترجمة وقسم الصحافة وإدارة المكتب فى تنظيم ١٩٣٨ وتنظيم ١٩٤١. ثم انفصلت إدارة الصحافة والاستعلامات فى تنظيم ١٩٤٧، وانضمت الترجمة والمحفوظات مع المكتبة فى إدارة المستخدمين. وفى تنظيم ١٩٤٩ أنشأ لأول مرة قسم الترجمة والتحرير فى إدارة المعاهدات والمؤتمرات، وأضيف إلى إدارة الصحافة قسم الصحافة والإذاعة وقسم الإعلام والاستعلامات وقسم الدعاية، ولأول مرة قسم العلاقات الثقافية(١).

وبعد الثورة اهتمت وزارة الخارجية بالشئون الثقافية والإعلامية وجمع المعلومات والمحفوظات. ففى الهيكل الإدارى والتنظيمى ١٩٥٥ كان من ضمن مهام الوزارة القيام بنشر الأنباء والمعلومات التى تعرّف مصر فى الخارج. وكان قسم المعلومات يتكون من مكاتب البحوث والإرشاد والترجمة. ولأول مرة فى إدارة المعاهد والاتفاقات الدولية خصص القسم الثقافى بالإضافة إلى السياسى والاقتصادى والاجتماعى والترجمة والمكتبة. فالثقافة جزء من الإعلام(٢).

وفى الجمهورية الأولى فى عهد الوحدة ١٩٥٨-١٩٦١ كان من الأهداف العامة للوزارة الدعوة إلى القومية العربية وأسسها: الحياد الإيجابى والاشتراكية الديموقراطية التعاونية والوحدة. وكما شملت مجموعة الشئون السياسية إدارة الهيئات الدولية والمؤتمرات والإدارة العامة للأبحاث شملت الإدارات الفنية إدارة العلاقات الثقافية وإدارة الصحافة. وفى الجمهورية الثانية وتحول الثورة ابتداء من

---

(١) د. صفاء شاكر: ص ٤٢-٥٣. يونان لبيب رزق: ص ٢٥٩-٢٦٣.

(٢) د. جهاد عودة: ص١١-١٥/١٦-٢٢/٢٤-٢٨/٣٢-٣٥/٣٨-٤٠/٥٠.

تصحيح ١٥ مايو ١٩٧١ وعام الحسم، وبداية التوتر مع الاتحاد السوفيتى ومحاولة أمريكا عزل مصر والتعاون الأمريكى الإسرائيلى والانفتاح والدعوة إلى الاشتراكية الديموقراطية تغير الإعلام. واستمرت إدارة الشئون الثقافية ضمن مجموعة الإدارات الفنية. وانضمت إدارة المعهد الدبلوماسى إلى مجموعة التدريب وإدارة المكتبة. وبعد كامب ديفيد فى ١٩٧٨ واتفاقية السلام فى ١٩٧٩ من أجل كسر "الحاجز النفسى" أنشئت إدارة مستقلة تحت اسم لجنة تطبيع العلاقات المصرية الإسرائيلية. وتشكل فريق للشئون العربية الإسرائيلية. وأصبحت إدارة العلاقات الثقافية ضمن إدارات العلاقات الفنية الدولية(١).

وفى كل هذه الهياكل التنظيمية اقتصرت مهمة إدارة العلاقات الثقافية على الموافقة على المؤتمرات الدولية فى الداخل والخارج، وتوثيق المعاهدات الثقافية، وتدعيم النشاط الثقافى لمصر، بالتعاون مع وزارة التربية والتعليم، ووزارة التعليم العالى. وظلت متداخلة مع الإعلام. فالثقافة إعلام الدولة، والدولة ثقافة الإعلام. ولم يكن دورها صياغة ثقافة سياسية للخارجية المصرية أو لمؤسسات الدولة.

وكما حدث خلط بين الثقافة والإعلام فى إدارة الثقافة فى الخارجية المصرية حدث نفس الخلط بين وزارات الثقافة والإعلام والإرشاد القومى. ففى وزارة على صبرى الثانية مارس ١٩٦٤ ظهر مسمى وزير الإعلام لأول مرة بديلاً عن الإرشاد القومى نظراً للاختيار الأيديولوجى الواضح فى الجمهورية الأولى. وفى أكتوبر ١٩٧٨ لم تفلح محاولة إلغاء وزارة الإعلام خوفاً من استقلالها عن اختيارات الجمهورية الثانية المضادة بعد اتفاقية كامب ديفيد فى ١٩٧٨. وفى وزارة السادات الأولى كان عبد القادر حاتم نائباً للثقافة والإعلام. بل وانضمت إليها أحياناً السياحة والآثار ما دام الجميع يتعاون مع الخارج(٢).

---

(١) وقد عين الوزير عمر موسى منذ سنتين وكيل وزارة خاص السفير مى أبو الدهب لإدارة العلاقات الثقافية.

(٢) د. محمد جوادى: ص ٣١/٢٦/٢٣.

وكانت وزارة الخارجية من الوزارات الثمانية الأولى منذ ١٨٧٨. وبعد الثورة أنشئت وزارات الثقافة والتعليم العالى وشئون الأزهر والبحث العلمى مما يبين اهتمام الثورة بالثقافة والعلم الدينى[١].

وفى الجمهورية الثانية صدر قرار فى مارس ١٩٧١ بتعيين شئون دولة للشئون الخارجية. واستمر هذا التقليد طوال الجمهورية الثانية إلى جوار وزارة الخارجية حتى يسهل على الرئيس أن ينفذ سياسته فى قناتين إن استعصت قناة وزارة الخارجية. وعاد المنصب فى مايو ١٩٧٤. وأحياناً يتم توسيع اختصاصات وزارة الخارجية فتنضم إليها وزارة الهجرة بعد اختيار بطرس غالى سكرتيراً عاماً للأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٩١[٢].

ويمكن عرض الثقافة السياسية للخارجية المصرية بمنهجين. الأول المنهج التاريخى لتتبع تطور الثقافة السياسية للخارجية المصرية منذ نشأة النظارة فى ١٨٢٦ حتى عام ٢٠٠١. ويمكن تقسيم هذا التاريخ إلى أربع مراحل رئيسية تتضمن كل مرحلة فترات أخرى فرعية.

---

(١) الأول وزارة للإرشاد القومى فى ١٩٥٢/١١/١٧ وعين فيها فتحى رضوان وزير دولة للإرشاد القومى وهى أول وزارة أنشأتها الثورة، ثم محمد فؤاد جلال الدين استقال من وزارة نجيب الثانية فى يونيو ١٩٥٣ ثم عين فيها صلاح سالم مع شئون السودان. وكان أول ضابط يتولاها مع شئون السودان، ثم فتحى رضوان فى نوفمبر ١٩٥٥ ثم فى ١٩٥٦ ثم فى وزارة الوحدة الأولى فى فبراير ١٩٥٨ ثم ثروت عكاشة وزير الثقافة والإرشاد القومى والإعلام والسياحة والآثار. وفى ١٩٦٥ عين أمين هويدى للإرشاد القومى. وهو رابع ضابط بعد صلاح سالم وثروت عكاشة وعبد القادر حاتم. ثم عاد عكاشة فى سبتمبر ١٩٦٦ نائباً لرئيس الوزراء ووزير الثقافة. ثم تولاها محمد فائق خامس ضابط فى إبريل ١٩٧٠ ثم هيكل الذى فى بداية عهد السادات ثم فائق فى أكتوبر ١٩٧٠ وخلفه حاتم. ثم ساد مسمى الإعلام. وعين كمال أبو المجد وزير الإعلام، والسباعى للثقافة فى ١٩٧٤ ثم العطيفى حتى فبراير ١٩٧٧ ثم عبد المنعم الصاوى ثم منصور حسن الاثنين معاً، الثقافة والإعلام حتى سبتمبر ١٩٨١ ثم محمد عبد الحميد رضوان حتى ١٩٨١ ثم صفوت الشريف منذ عام ١٩٨٢، د. محمد جوادى: ص٤٤-٤٥.

الوزارات الثمانية هى: الداخلية والحربية والمالية والأوقاف والأشغال والمعارف. وأضيفت بعد الثورة وزارات الاقتصاد، وشئون رياسة الجمهورية، والإرشاد القومى والإصلاح الزراعى والصناعة والتخطيط والعمل والإدارة المحلية والسد العالى والإسكان والمرافق وإصلاح الأراضى، د. محمد جوادى: ص٢٢.

(٢) د. محمد جوادى: ص ٢٨.

١- مصر وبحر برة ١٨٢٦-١٨٧٨. وهى الفترة الممتدة من أول نظارة فى مصر حتى أول برلمان فى تاريخ مصر الحديث، عصر محمد على وإسماعيل.

٢- من الاحتلال حتى المعاهدة ١٨٧٨-١٩٣٦. وهى الفترة الممتدة من إسماعيل وتوفيق وعباس وفؤاد باستثناء فترة الحماية على مصر وتشمل ثلاث فترات:

أ- مصر تحت البرلمان ١٨٧٨-١٩١٤ منذ أول برلمان حتى الحماية.

ب- مصر تحت الحماية وإلغاء وزارة الخارجية ١٩١٤-١٩٢٢.

جـ- مصر من الثورة حتى المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

٣- من المعاهدة حتى الثورة الثانية ١٩٣٦-١٩٥٢ وهى فترة النضال الوطنى فى الأربعينات بفضل حزب الوفد والحركة الوطنية المصرية وهى الفترة التى تكون فيها الضباط الأحرار.

٤- من ثورة يوليو ١٩٥٢ حتى اليوم وهى فترة التجربة المصرية الثانية الاشتراكية بعد الليبرالية، والقومية بعد الوطنية، ويمكن التمييز فيها بين ثلاث فترات:

أ- الجمهورية الأولى ١٩٥٢-١٩٧٠. وهى الفترة الناصرية التى شهدت عصر النصر والهزيمة والمد القومى العربى والاستعداد لحرب أكتوبر.

ب- الجمهورية الثانية ١٩٧٠-١٩٨١. وهى الفترة التى بدأ فيها الصراع بين الرياسة من ناحية والخارجية والحزب والشعب من ناحية أخرى والتى تحول فيها نصر أكتوبر إلى هزيمة سياسية.

جـ- الجمهورية الثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠. وهى فترة محاولة العودة إلى الثوابت الوطنية فى السياسة والتنازل عن الاختيار الاشتراكى(١).

---

(١) د. صفاء شاكر: ص ١٥.

وبالرغم من أهمية التحقيب التاريخى لمعرفة التحولات فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية مع الرياسة أو مستقلة عنها إلا أن عيبه هو تكرار الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية، وعدم وضوح البنية السارية داخل المراحل. كما يختلف المؤخرون فى مدى التحقيب، قصره وطوله، معاييره ودلالاته. كما تتداخل المراحل الكبرى مع الفترات الصغرى. فالثورة المصرية مثلاً منذ ١٩٥٢ حتى الآن مرحلة واحدة تتخللها ثلاث فترات، كل منها له نظامه السياسى واختياراته وأولوياته. بل إن المرحلة الليبرالية أيضاً منذ ١٨٧٨ تتخللها ثلاث فترات أيضاً ما قبل فرض الحماية ١٩١٤، وأثناء الحماية ١٩١٤-١٩٢٢، وبعد الحماية حتى المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

والثانى المنهج البنيوى الذى يحاول إيجاد بنية للثقافة السياسية للخارجية المصرية عبر المراحل والفترات التاريخية مثل نمطى الثقافة السياسية قبل ١٩٥٢، الاستقلال والتبعية، واستمرار هذا النمط بعد ثورة ١٩٥٢. إنما الخلاف فى التبعية لمن؟ بريطانيا أولاً والولايات المتحدة الأمريكية ثانياً أى الاستقلال الوطنى والتحالف مع الغرب الأوربى أولاً والأمريكى ثانياً. وقد استمر نفس النمطين بعد ثورة ١٩٥٢ فى توتر حاد فى الفترة الأولى، العهد الناصرى لصالح الاستقلال الوطنى الثابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية، والتحول فى الفترة الثانية ١٩٧٠-١٩٨١ لصالح التبعية لأمريكا وإسرائيل، ثم العودة إلى التوازن بين النمطين فى ظروف سياسية داخلية وإقليمية ودولية متغيرة فى الجمهورية الثالثة.

وموضوع الثقافة السياسية للخارجية المصرية موضوع اجتهادى صرف، تتعدد مادة تحليله وأدواته. لم يتم التطرق إليه كثيرا(١). ومازال فى حاجة إلى عديد

---

(١) هناك دراسة د. عزمى خليفة "الثقافة السياسية والدبلوماسية المصرية" ضمن المجلدين الكبيرين لأعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، القاهرة ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة ١٩٩٤. تحاول وصف نمطى الثقافة السياسية المصرية، وتحدد خصائص الدبلوماسية المصرية، وتركز على نمط التفاوض المصرى. وهناك أيضاً "الجهاز الدبلوماسى المصرى بين العراقة والعتاقة" سياسة مصر الخارجية فى عالم متغير، أعمال المؤتمر السنوى الثانى للبحوث السياسية مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة ١٩٩٠.

من الدراسات ضمن خطة شاملة لدراسة الثقافة السياسية فى مصر كجزء من الثقافة الوطنيــة الحامــل للأيــديولوجيات السياســية، ليبراليــة أو قوميــة أو اشــتراكية أو إسلامية.

ثانيا: أنماط الثقافة السياسية للخارجية المصرية.

منذ نشأة نظارة الخارجية فى مصر فى ١٨٢٦ تعاقب عليها نمطان للثقافة السياسية. الأول النمط الغربى الذى حمله الأتراك والأرمن وخريجو المدارس الأجنبية والإرساليات التبشيرية من طبقة الأعيان وكبار ملاك الأرض. هى الثقافة السياسية التابعة الممثلة فى ثقافة الأقليات والمدارس الأجنبية، ثقافة الإنجليز والقصر والإقطاع وأحزاب الأقلية. كانت بريطانيا نموذج الغرب كما كان الحال لدى المثقفين فى الهند مثل السيد أحمد خان. والثانى النمط الوطنى من خريجى مدرسة الحقوق الفرنسية الذى يدافع عن الاستقلال ضد بريطانيا والقصر والنخبة التركية الأرمنية الحاكمة. مثله المثقفون الوطنيون من الطبقة المتوسطة وبعض الأساتذة الجامعيين. وهو يعادل حزب المؤتمر فى الهند.

ويدل على النمط الأول اسم وزارة الخارجية فى نشأتها "ديوان التجارة والأمور الافرنكية". ميدانها "بحر برة"، لا فرق فيه بين التجارة والسياسة. فكلاهما تعامل مع الخارج[1]. بدأت منذ اتصال مصر بالخارج منذ على بك الكبير (١٧٦٠-١٧٧٢)، ومحمد على (١٨٠٥-١٨٤٨). ساد النفوذ الفرنسية فى الشرق العربى كله فى القرن الثامن عشر ثم تحول إلى النفوذ الإنجليزى فى القرن التاسع عشر لاهتمامها بالإمبراطورية العثمانية. فكانت الثقافة الأوربية هى السائدة على وزارة الخارجية المصرية فى مرحلتيها الأولى والثانية قبل إلغائها أثناء الحماية[2]. وكان بعض ممثلى مصر فى الخارج متزوجين من أجنبيات مما يجعل التمثيل المصرى

---

(١) كان اسمها ديوان التجارة فى ١٨٢٦ ثم ديوان التجارة والأمور الافرنكية فى ١٨٣٥. ثم ديوان التجارة والأمور الخارجية فى ١٨٤٤ ثم ديوان الأمور الخارجية فى ١٨٥٢.

(٢) د. جهاد عودة: ص ٩٠.

أقرب إلى الغرب[1].

وأثناء الاحتلال زاد عدد الأجانب فى مصر من الأوربيين وجزر البحر الأبيض المتوسط. وانتشرت مدارس التعليم الأجنبى والإرساليات لسد الحاجة فى الوظائف العامة فى التجارة والبنوك والمؤسسات الاقتصادية وشركات تملك الأراضى والتوسع العمرانى. وصدرت الصحف باللغات الأوربية خاصة الفرنسية والإيطالية واليونانية والإنجليزية. وكان ذلك من اختصاصات وزارة الخارجية بما فى ذلك بناء الجبانات للأروام الأرثوذكس وغيرهم من الطوائف المسيحية الأجنبية فى مصر. وتحولت الوزارة من الاهتمام بالخارج إلى الاهتمام بالداخل. بل انقطعت علاقاتها بالخارج تماماً بما فى ذلك تركيا أثناء فترة الحماية. وكانت بريطانيا هى التى تمثل مصر فى الخارج. تعقد المعاهدات باسمها مثل معاهدة الرقيق المصرية البريطانية عام ١٨٧٧.

ويصور عصمت عبد المجيد مدينة الإسكندرية وسيادة الثقافة الغربية عليها من تحليل دلالات الأسماء الأجنبية الإنجليزية والفرنسية والإيطالية واليونانية: بولكلى، سان مارك، زيزنيا، سان ستيفانو، كامب شيزار، تريا نون، جليمونو بولو، متنافسة مع الشاطبى وسيدى جابر ورشدى ومصطفى باشا والإبراهيمية[2].

وعندما عادت وزارة الخارجية فى الفترة ١٩٢٢-١٩٣٧ كانت اللغة الفرنسية السائدة داخل الوزارة بالرغم من مرور أربعين عاماً على احتلال انجلترا لمصر[3]. كانت اللغة الفرنسية قد دخلت من قبل لدى الباب العالى فى استانبول منذ منتصف القرن السادس عشر بعد عقد المعاهدة العثمانية الفرنسية عام ١٥٣٥. فقد كانت مصر جزءاً من الدولة العثمانية. كما اعتمد محمد على فى القرن التاسع عشر على الخبراء الفرنسيين. فانتشرت اللغة الفرنسية فى سائر الإدارات المصرية. كما نقلت

(١) كانت زوجة صادق حنين باشا قنصل مصر فى إيطاليا إيطالية، يونان لبيب رزق: المرجع المذكور ص١٨٦. ثم تم السماح للزواج من عربية أو ممن تجنس بالجنسية العربية بقرار جمهورى.

(٢) عصمت عبد المجيد: ص ١٣-١٤.

(٣) يونان لبيب رزق: ص ٨٦-٨٧/١٠٩-١١١ د. صفاء شاكر: ص ٢١.

أغلب القوانين الحديثة عن الفرنسية. وكانت أغلب البعثات التى أرسلتها مصر فى عهد محمد على حتى عصر إسماعيل إلى فرنسا حتى أصبحت اللغة الفرنسية اللغة الأجنبية الأولى لأبناء الطبقة الراقية، سدنة الحكم من الأفندية. ونشأت علاقة خاصة بين الخارجية وخريجى مدرسة الحقوق التى كانت تسمى مدرسة الحقوق الفرنسية أو المصرية أو الملكية. وظلت اللغة الفرنسية لغة التدريس فيها حتى بعد أن تحولت الجامعة من أهلية إلى حكومية عام ١٩٢٥. وكانت لغة الطبقة الأرستقراطية التى يعين منها وزراء الخارجية. واستمرت كذلك حتى بعد أن تمصرت الطبقة. بل إن اللغة الفرنسية كانت منذ بلاط لويس الرابع عشر فى القرن السابع عشر لغة الدبلوماسية و"الايتكيت" و"البروتوكول". كانت هى اللغة العالمية التى لم تستطع الخارجية المصرية تجاهلها. وكان رجال القصر الذين يعينهم الملك فى المناصب الحكومية أيضاً من نفس الثقافة. وكانت لغة الجاليات الأجنبية فى مصر لدرجة أنها أصبحت لغة الحياة اليومية فى الأسواق عبر المصطلحات الجديدة. ويروى صليب باشا سامى فى حوار مع الملك عن ضرورة قطع العلاقات مع حكومة فيشى فى فرنسا. فقال الملك: إن فرنسا صديقة دائمة لمصر وأن رجالها قد أدوا خدمات جليلة لمصر فى عهد جده محمد على، وأول الدول التى ساعدت على نشر التعليم فى مصر[(١)].

وقد صدر الأمر العالى فى ١٨٧٨/١٢/١٠ باختصاص نظارة الخارجية "بالمطابع والمطبوعات الأورباوية". فقد كان فى مصر فى ١٨٨٠-١٨٨٥ حوالى خمس عشرة صحيفة أجنبية أغلبها بالفرنسية، وبعض صفحاتها بالعربية. وكان أصحابها يتمتعون بحماية قناصلهم. وكثيراً ما كان ذلك يؤدى إلى أزمات سياسية ودبلوماسية. أشهرها ما حدث فى ١٨٨٥ عندما عطلت الحكومة المصرية جريدة البوسفور اجيبسيان وتوجيه الحكومة الفرنسية إنذار إلى الحكومة المصرية مما أدى إلى اعتذار نوبار باشا وزير الخارجية بتوجهه إلى قنصلية فرنسا بملابسه الرسمية

---

(١) صليب باشا سامى: ص ٢٥١.

وتقديم الاعتذار بنفسه. وبعد عودة العمل بالقانون عام ١٩٠٩ حدث توتر شديد بين الخارجية المصرية وبعض المعتمدين الأوربيين عندما نجحت جريدة "لى دبيش اجيبسيان" التى كانت تصدر بالعربية والفرنسية فى الاتصال بزعماء الحزب الوطنى وشن حملة عنيفة على الخديوى نفسه الذى ساءت علاقته بالحزب عام ١٩١٠. ونظراً لنظام الامتيازات لم يستطع الخديوى البطش بالصحيفة، ولكن تدخلت نظارة الخارجية لحل الأمر. فبعد أن نشر ديروجا مقالاً فى الهجوم على الخديوى استدعى حسين رشدى ناظر الخارجية المعتمد الفرنسى والقائم بالأعمال الأسبانى، وطلب منهما أبعاد صاحب الصحيفة ورئيس تحريرها وإخراجهما خارج البلاد.

كانت الصحف الأوربية تمثل أحد هموم نظارة الخارجية بسبب موضوعين حساسين تتناولهما الصحف. الأول الإرساليات التبشيرية التى كان سلوكها يمثل استفزاز الرأى العام الإسلامى. فقد نشرت جريدة المرشد الأسبوعية التى كانت تصدرها إرسالية البرسبتيريان الأمريكية مقالاً بعنوان "ضعف الإسلام" تطعن فيه على الدين الاسمى. فطلب حسين رشدى باشا من القائم بالأعمال الأمريكى إغلاق الجريدة على الفور حتى دون الرجوع إلى واشنطون. وقد تمت الاستجابة إلى طلبه. والموضوع الثانى بعض الجماعات الأوربية النشطة من الفوضويون واليهود التى انتشرت فى مصر مما أدى إلى اندلاع مظاهرات فى القاهرة والإسكندرية أمام القنصليتين الروسية والإيطالية مما أدى إلى اعتذار بطرس باشا غالى إلى القنصليتين[(١)].

وكان من هموم نظارة الخارجية أيضاً المحاكم المختلطة. والتى كانت تخضع لها ليس فقط من النواحى الإدارية مثل مد العمل بها بل من حيث عملية اختيار القضاة الأجانب فيها التى كانت من حق الحكومة المصرية. ولما كانت العناصر تعترض نشأت مسجلات بين النظارة والقناصل كانت تنتهى أحياناً إلى بعض الأزمات الدبلوماسية.

---

(١) يونان لبيب رزق: ص ٥٨-٦٢.

كانت الخبرات الأوربية فى التنظيم والإدارة خلال الحملة الفرنسية هى التى استفاد منها محمد على فى بناء الدولة الحديثة. ومنها فئة المترجمين مثل باغوص بك الأرمنى المسيحى الذى كانت لديه معلومات وفيرة عن السوق الأوربية. وأصبح أول وزير للخارجية المصرية، رئيس ديوان الأمور الافرنكية والتجارة. يجيد اليونانية والإيطالية والفرنسية إلى جانب التركية والأرمنية. وكان معظم الوزراء من الأرمن الذين كانوا على دراية بالثقافة الغربية ويجيدون لغاتها. وقد لعب الأرمن الدور الأساسى فى مناصب الخارجية مثل نوبار باشا أول رئيس فى التاريخ المصرى الحديث فى عصر إسماعيل(١).

وكذلك أبناء الطبقة التركية القديمة مثل أدهم باشا كانوا بين النخب الحاكمة. فكان ذوالفقار باشا فى ثانى ناظر للخارجية من أصول تركية، وعدلى يكن آخر النظار من أصول مقدونية، تزوج أبوه شقيقة محمد على. لم يكن الأتراك أيضاً غرباء عن هذه الصفوة المثقفة ثقافة أوربية. فقد تخرج معظمهم من مدارس خاصة، خاصة الفرنسية. ويعتبر شريف باشا نموذجاً لهؤلاء. فهو أحد أبناء الطبقة التركية الحاكمة. تربى فى قصر محمد على، وذهب إلى فرنسا عام ١٩٨٤ فى بعثة الأنجال. وبعد خمس سنوات حصل على شهادة عسكرية عالية. وبعد أن استقر فى مصر تزوج من ابنة سليمان باشا الفرنساوى. ومثله بطرس غالى ويوسف وهبة وكانا على معرفة واسعة بالثقافة الأوربية. كان بطرس باشا يجيد العربية والفرنسية والتركية والإنجليزية والإيطالية والفارسية. وحرص على تعلم القبطية. ويوسف باشا وهبة كان رئيساً لمحكمة الاستئناف المختلطة قبل أن يتولى الوزارة. وكان ضليعاً بالفرنسية التى كانت لغة التداول فى هذه المحاكم. وقد أنشئت مدرسة الألسن عام ١٨٧٦ لتعليم النخبة الحاكمة(٢).

وكان معظم النظار فى هذه المراحل من طبقة الأعيان أو كبار ملاك الأراضى الزراعية. وقد نشأت هذه الطبقة فى عصر محمد على، وتطورت فى عصر إسماعيل،

---

(١) السابق ص٤٢/٦٢-٦٤، جهاد عودة: ص٩٨-٩٩.

(٢) يونان لبيب رزق: ص٥٠-٥٣، جهاد عودة: ص٩٩.

واستقرت فى عهد الاحتلال البريطانى. وقد حصلت هذه الطبقة على أملاكها من الهبات الكبيرة التى تلقاها أبناء الطبقة التركية التى كانت تمثل بلاط الحكام وذلك مثل شريف باشا وعلى ذوالفقار باشا. وقد حصل كل منهما على ألف فدان، وإسماعيل راغب باشا الذى حصل على خمسمائة فدان. وانضم إليهم نوبار باشا الذى حصل أيضاً على ألف فدان. ويصف صليب باشا سامى المقاهى التى كانت تقصدها الطبقة الراقية حيث تقدم أجود أصناف المأكولات والمشروبات على أنغام موسيقى تعزفها آنسات حسناويات يقودهن عازف شهير للكمان مع ناد للبلياردو[1].

وكان عبد الفتاح عمرو باشا مندوباً فوق العادة ووزيراً مفوضاً فى لندن بعد أن أقيل حسن نشأت لأن زوجته لا تحمل الجنسية المصرية. وحصل على لقب سفير فى ١٩٤٥. ونظراً لميوله الإنجليزية كان يحاول التأثير على الملك لصالح السفارة البريطانية. لذلك وصفه طه حسين بأنه يصلح أن يكون سفيراً لبريطانيا فى مصر أكثر مما يصلح سفيراً لمصر فى بريطانيا[2].

وكان الأقباط من هذه الطبقة من خلال اشتغالها بالصرافة فى الريف أو النظارة على التفاتيش الزراعية الكبيرة خاصة تفاتيش الأمراء الذين كانوا أشبه بالملاك الغائبين. ومنهم بطرس غالى. فقد كان أبوه غالى بك نيزوز ناظراً لتفاتيش مصطفى فاضل شقيق الخديوى إسماعيل. ظهر الأقباط كقوة فى ١٧٥٠ فى ظل على باشا الكبير. واحتفظوا بإدارة الجمارك وفى ميدان المال والتجارة.

تعاون البعض كأقلية مع السلطات الفرنسية تحت قيادة المعلم يعقوب حنا. والأغلبية شاركت فى المقاومة برئاسة المعلم جرجس الجوهرى. ويؤكد كلا الفريقين على مصرية الأقباط ضد تذبذب موقف الاحتلال الفرنسى أمامهم. ففى عهد كليبر ألغيت كافة الإجراءات الاستثنائية ضد الأقباط. ثم طردوا من الخدمة وجباية الأموال فى عهد مينو خاصة بعد إسلامه مما ترك أثراً سيئاً فيهم باعتبار أن فرنسا حامية

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٤. صليب باشا سامى: ص٢١.

(٢) صفاء شاكر: ص٢٢٧.

لهم. ودعا المعلم يعقوب حنا للاستقلال وتكوين الجيش القبطى. وفى المقابل أكد المعلم غالى على ضرورة أن يكون المال اللازم للمشروعات مالاً مصرياً. ورفض البابا بطرس الجاولى حماية روسيا القيصرية لهم. وقد طلب محمد على من المعلم غالى ألف كنس، وأعدمه إبراهيم عندما عارضه بشأن بعض الضرائب المفروضة على المصريين باعتباره مصرياً. واضطهد البعض الآخر مثل المعلم رزق أيام محمد على. ثم دفعت فكرة الوحدة الوطنية قوة الهيكل القبطى إلى الأمام مما أضعفهم لأنهم أصبحوا مثل بقية الشعب المصرى. وتعرضوا لبطش الوالى. ولم تنظر إليهم أوربا كطرف فى المعاملات التجارية. ومن ثم فقدوا أهميتهم فى صياغة السياسة الخارجية المصرية. فبدأ التوتر العثمانى الأوربى يمارس من خلال القناصل والأقليات الأوربية بدلاً من الأقليات المحلية[١].

ويبدو التوجه الغربى فى موافقة الحكومة على مرور الطائرات الإيطالية من طرابلس عبر الحدود المصرية فى طريقها إلى مستعمرة ايرتيرة الإيطالية دون توقيع اتفاق مكتوب من أجل ضرب الحبشة. فلما عرض الأمر على الملك رفض الطلب الإيطالى فى حين وافق عليه صليب باشا سامى[٢]. ومع ذلك ينقد طريقة استقبال لورد كرومر فى المدرسة التوفيقية عندما دخل المدرسة بعربته الفاخرة يتقدمها ساسان. وقفت أمام مكتب الناظر، واستلقيا على السلم المقابل يلهثان بعد أن جريا بسرعة الخيل من قصر الدوبارة إلى قصر النزهة. فكتب خطاباً إلى كرومر بالفرنسية بتوقيع طالب فى المدرسة التوفيقية يبين فيه التناقض بين نظام السياسة ومعالم المدنية الغربية، ويتعارض مع تعاليم المسيحية بل هو من آثار الرق فى عهود الذل، ومطالباً بإلغاء هذا النظام حتى يكون قدوة لسائر القناصل والأمراء والباشوات. فبالرغم من التوجه الغربى إلا أن المسيحية الوطنية فى الأعماق.

ومع ذلك كان للأقباط دور رئيسى فى تكوين وزارة الخارجية سواء من حيث وزاراتها أو من حيث علاقات مصر بالحبشة. فمن مجموع اثنين وثلاثين وزيراً فى

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٤-٥٥.

(٢) صليب باشا سامى: ص١٧٣-٢٦/١٧٤.

الحقبة الأولى من تاريخ الوزارة ١٧٨٠-١٩٣٧ كان ستة منهم من الأقباط. وتولى البعض منهم الوزارة أكثر من مرة مثل تكران باشا، واصف بطرس غالى (خمس مرات)، بطرس غالى (ثلاث مرات)[١]. ويكشف حفل استقبال إمبراطور أثيوبيا أثناء حفل التتويج للوفد المصرى عن مدى أهمية الكنيسة القبطية كعنصر مشترك بين البلدين[٢].

كان الأقباط نصارى ديناً مسلمين ثقافة. فقد دافع صليب باشا سامى عن التراث الإسلامى ضد المهاجمين له فى الخارج. فعند زيارته إلى لندرة فى صيف ١٩٠٢ كانت تنظر إليه أسرة أستاذه نظرة المتمدينين لإنصاف المتمدينين، نظرة المستعمِرين للمستعمرين. إذ سألته السيدة على الطعام فى سخرية إذا كان صحيحاً أن الرجل فى مصر يتزوج من أربعة نساء وكم عدد زوجات والده؟. فأجاب بأن مثل هذا السؤال وجه إلى الخديوى عباس عندما كان يتلقى العلم فى فينا وأجاب بأن هذا صحيح لأنه فى كل أربع نساء قلما يجد الرجل امرأة واحدة صالحة للزواج. وهو سؤال مشين ينطبق على النساء المسلمات وغير المسلمات، المصريات والأوربيات. والمصرى لا يقل علماً أو تمدناً أو تحضراً من الإنجليزى. فتحولت سخرية البريطانيين من المصريين إلى احترام واصبحوا هم أنفسهم موضعاً للسخرية[٣].

ولما جرى القضاء الأهلى منذ إنشائه على تطبيق أحكام دين الموصى دون أحكام الشريعة الإسلامية على وصايا غير المسلمين عدلت محكمة النقض عن هذا الرأى من أجل توحيد أحكام الوصية بين المصريين. وقضت بسريان أحكام الشريعة الإسلامية على وصاياهم جميعاً مسلمين وغير مسلمين. ورأى صليب باشا سامى أن هذا الحكم قد جاوز أحكام التشريع القائمة ولكن الدافع عليه كان شريفاً

(١) هؤلاء الوزراء هم تكران باشا، واصف بطرس غالى، بطرس غالى، مرقص حنا، نخلة جورجى المطيعى، مرقص حنا.

(٢) صليب باشا سامى: ص١٥٠-١٦٩.

(٣) المرجع السابق ص ٣٣-٣٤.

لأنه يحقق المساواة بين المواطنين. وكانت مناسبة له لكتابة "وصية غير المسلم". ثم نشر صليب باشا سامى فى جريدة الأهرام حديثاً عن الشريعة الإسلامية باعتبارها أسبق الشرائع فى تقرير الأحوال الشخصية التى وضعتها الدول لأول مرة فى مجمع أكسفورد ١٨٨٢ ثم أقرها مؤتمر لاهاى ١٩٠٢ اعتماداً على آيات قرآنية وأحاديث نبوية. فزاره حسن البنا وأعضاء مكتب الإرشاد لشكره ودعوته إلى حفل تكريم له. وهى زيارة اعتز بها صليب باشا سامى، وتكشف عن تجاوز اختلاف الأديان لصالح عام واحد(١).

وكان مكرم عبيد وزير الخارجية بالنيابة هو الذى أصدر قراراً فى سبتمبر ١٩٣٧ بضرورة جعل اللغة العربية أساساً للمكاتبات الوزارية مع جميع البلاد باستثناء الهيئات الأجنبية فى مصر مما يدل على ارتباط القبطية بالعروبة وليس فقط بالوطنية المصرية. ثم طالبت مصر بميزانية جديدة لعصبة الأمم فى السبعينات لطبع قراراتها وتوصياتها باللغة العربية وتوزيعها فى كافة أرجاء الوطن العربى. وتضافرت الجهود من أجل اعتماد اللغة العربية لغة رسمية فى مجلس الأمن عام ١٩٨٢. ويرجع الموضوع إلى ١٩٧٣ عندما تقدم ثمانية عشر مندوباً بخطاب إلى العام بإدخال بند اللغة العربية من بين اللغات الرسمية التى يعمل بها فى الجمعية العامة ولجانها الرئيسية والفرعية. فقد حافظت على الحضارة الإنسانية، وينطق بها مائة وعشرون مليوناً فى تسعة عشر بلداً، ويمارسون بها شعائر الإسلام، ومن أجل تفعيل دور الأمم المتحدة لدى الشعوب الناطقة بالعربية(٢).

والنمط الثانى فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية هو ثقافة الاستقلال الوطنى الممثلة فى الخارجية وحزب الأغلبية، الوفد، وأحزاب المعارضة والمثقفين الوطنيين وعلماء الأزهر. وهى الثقافة التى تكون فيها الضباط الأحرار قبل ١٩٥٢ المتمثلة فى الجيش والرياسة بعد الثورة.

---

(١) صليب باشا سامى: المرجع السابق ص٦٣/٢٦٢.

(٢) صفاء شاكر ص٤٠. عصمت عبد المجيد ص١٧٩.

تكشف وزارة الخارجية عن رغبة مصر فى الاستقلال عن الدول العثمانية أولاً تم عن الإنجليز ثانياً تم عن القصر ثالثاً. فقد اقتصرت صلاحيتها أولاً على التعامل مع الأجانب فى مصر حتى أواخر عصر محمد على كما جاء فى قانون سياسة نامه عام ١٨٣٧. ثم اتسعت حتى شملت المعاهدات الدولية والمطابع والمطبوعات الأورباوية والمحلية طبقاً للأمر العالى عام ١٨٧٨ بشأن اختصاص النظار طبقاً لما حصلت عليه مصر من الدولة العثمانية فى عصر إسماعيل من مظاهر الاستقلال. وانتهت علاقة مصر بالدولة العثمانية إلى إنهاء التبعية بين القاهرة واستانبول على مدى أربعة قرون، وتغير لقب الخديوى إلى السلطان، والنظارة إلى وزارة، بعد أن كانت الوزارة فى استانبول، والنظارة فى القاهرة. وقد خرج عن القاعدة اثنان من المتحضرين من ذوى الأصول العثمانية كنظار للخارجية هما بطرس باشا غالى ويوسف باشا وهبه[1]. وكانت الحكومة المصرية نفسها تحتج على بعض ممارسات قوى الاحتلال مما شجع على ظهور تيار وطنى من خارج السلطة فنشأت الحركة الوطنية المصرية من داخل السلطة ومن خارجها، مع السلطة وضدها.

كانت تركيا تعتبر نفسها صاحبة حق فى مصر. وقد رفض الوزير المفوض التركى فى مصر اعتباره مثل باقى الوزراء المفوضين مثل محمد على شوقى بك ومحى الدين باشا (١٩٢٦-١٩٣٢). كان الأول أحد الأعضاء الأوائل فى جمعية الاتحاد والترقى. وكان الثانى حفيد مختار باشى المندوب السامى التركى فى مصر قبل الحرب. فتركيا ليست دولة صاحبة امتيازات يمثل مواطنوها أمام المحاكم المختلطة بل هم مواطنون يمثلون أمام المحاكم الأهلية المصرية.

وأثناء الاحتلال ١٨٨٢-١٩١٤ سلبت بريطانيا وزارة الخارجية كثير من سلطاتها. ومع ذلك ظلت الوزارة هى الوسيلة التى تتعامل بها بريطانيا مع الدول الأجنبية. وفى الفترة بين الإلغاء والإعادة ١٩١٤-١٩٢٢ كانت الوزارة تمثل أهم مظاهر السيادة الوطنية على امتداد تاريخ مصر الحديثة. فمنذ بداياتها الأولى قبل

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٣١/٥١/٦٧-٧٣.

الاحتلال تحت مختلفة الأسماء "ديوان أمور افرنكية" أو "نظارة خارجية" ظلت تتناقض أو تتزايد طبقاً لتقلص أو اتساع الاستقلال الوطنى.

فبعد نهاية فى ١٩١٨، اندلعت الثورة المصرية فى ١٩١٩، وكانت أحد مطالبها إعادة وزارة الخارجية. كانت الظروف تمهد لذلك مثل نهاية السيادة العثمانية على البلاد بهزيمة تركيا فى الحرب، وتنافس البلاد الإسلامية على خلافتها. وظلت بريطانيا تعارض ذلك نظراً لتناقض وزارة الخارجية مع منطق الحماية وإن وافقت بريطانيا على بعض مظاهر السيادة للخارجية المصرية فى أضيق الحدود حتى لا يحدث تناقض فى السياسة الدولية بين سيادة بريطانيا على مصر وسيادة مصر على نفسها، بالإضافة إلى خشية بريطانيا من ازدياد نفوذ مصر على الساحة الدولية لتحقيق طموحها فى زعامة العالم الإسلامى بعد سقوط الخلافة العثمانية، تنافس بريطانيا. وبعد فشل مفاوضات عدلى - كروزن، ونفى سعد زغلول إلى سيشل فى أواخر ١٩٢١ واجه الوجود البريطانى فى مصر معارضة قوية شبيهة بثورة ١٩١٩. وبتصريح ٢٨ فبراير انتهت الحماية البريطانية على مصر، واعترفت بها كدولة ذات سيادة وحرية تمثيل وزارة الخارجية المصرية فى الخارج تمثيلاً دبلوماسياً وقنصلياً[١].

وكان الاستثناء من السيادة الأجنبية على الخارجية المصرية تولى أحمد عرابى نظارة الجهادية والبحرية بين فبراير ويوليو ١٩٨٢، وتولى سعد زغلول نظارتى المعارف والحقانية بالتعاقب بين أكتوبر ١٩٠٦ وإبريل ١٩١٢ رغبة من بريطانيا فى استرضاء المصريين ولمواجهة النمو المطرد للحركة الوطنية.

وكان بعض الدبلوماسيين الأجانب فى القاهرة من "المشاغبين" لمواقفهم المعادية للسياسات البريطانية أو لأزماتهم مع السلطات المصرية مثل سفراء الولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل وتركيا والنمسا. فقد اصدر د. مورتون هاول وزير الولايات المتحدة الأمريكية بعد عامين من تركه القاهرة "مصر، الماضى والحاضر

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٧٣-٨١، صليب باشا سامى ص١٧٢-١٧٣.

والمستقبل" وقال إن اللورد اللبنى صرح له أنه أراد شنق سعد زغلول وصحبه إلا أن حكومته لم تسمح بذلك. فقد كان هاول متعاطفاً مع الحركة الوطنية المصرية ومعادياً للوجود الاستعمارى البريطانى فيها[1]. وكما وقف السيد عمر مكرم نقيب الأشراف فى مواجهة نابليون، وقف أحمد عرابى ناظر الجهادية فى مواجهة الخديوى توفيق.

أما القصر فقد أراد باستمرار السيطرة على الخارجية المصرية عندما أدرك قيمتها كرمز للسيادة الوطنية لدرجة توحيده وظيفياً بين الخارجية والديوان الملكى. ثم بدأ الملك باستبعاد العناصر المناوئة له فى وزارة الخارجية وإصدار أوامر ملكية بذلك خاصة عام ١٩٢٩ عندما أحيل كل من محمود سامى باشا الوزير المفوض فى واشنطون وصادق حنين باشا الوزير المفوض فى روما إلى الاستيداع. وكانت الحجة أن محمود سامى باشا فشل فى صنع مكانة له فى العاصمة الأمريكية، وأنه كان يقصد الغياب من العاصمة أثناء الاحتفالات الأعياد الرسمية المصرية لاختصار النفقات. واستمر القصر فى تعيين رجاله فى منصب المندوب فوق العادة أو الوزير المفوض[2].

ويروى عصمت عبد المجيد أن والده محمد فهمى عبد المجيد رئيس جمعية المواساة كان من نفس المدرسة الوطنية فى صراعها مع القصر تدعمها مقالات محمد حسين هيكل وطه حسين وفكرى اباظة. فعندما حضر الملك فاروق مسرحية "إنقاذ ما يمكن إنقاذه" لسليمان بك نجيب التى أقمتها جمعية أنصار التمثيل والسينما اعترض الأب على المجاملات التى كان يقدمها مدير المستشفى أحمد النقيب لرجال القصر. لذلك اختير لإلقاء كلمة الجمعية أمام الملك. فاستقال الأب لأن الجمعية للضعفاء والفقراء. فألغيت وظيفة وكيل عام مصلحة الجمارك التى كان يشغلها الأب وأحيل إلى المعاش. وبعد الثورة أحيل أحمد النقيب باشا إلى محكمة الثورة وحكم عليه بالسجن خمسة عشر عاما[3].

---

(١) يونان لبيب رزق ص٤/٤٨/١٨٥-١٨٦.

(٢) المرجع السابق ص١٨٥-١٨٦.

(٣) عصمت عبد المجيد ص ١٤-٢٠.

وقد خرجت هذا النمط من الثقافة السياسية الوطنية من مدرسة الحقوق التى تأسست ١٩٠٨ والتى تأسس من خريجيها الحزب الوطنى ومن خريجى الجامعة المصرية التى تأسست فى ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩[١]. وما أنشئ من قنصليات عام ١٩٢٥ كان بمثابة الجسد الرئيسى للتمثيل القنصلى المصرى فى الخارج استكمالاً للاستقلال الوطنى ومظاهر السيادة. ومنه خرجت مدرسة الوطنية المصرية لمحمد صلاح الدين ومحمود فوزى وعصمت عبد المجيد. "طالما أن الغرباء هم الذين يملكون مقدرات هذا الوطن فسيظل أبناؤه يحيون فيه غرباء"[٢]. كان أساتذته حامد سلطان ووحيد رأفت من عمالقة القانون الدولى فى العصر الليبرالى. ورسالته "محكمة الغنائم، دراسة مقارنة" جعلته خبيراً فى العلاقات الدولية وفيما بعد رئيس اللجنة القومية لطابا. وشاهد سنوات التحول فى مصر من سيادة بريطانيا إلى الاستقلال الوطنى وإلغاء معاهدة ١٩٣٦ وحرب الفدائيين فى القناة فى ١٩٥١. وكانت وزارة الخارجية قد أعدت ملفاً كاملاً لإلغاء المعاهدة برئاسة محمد صلاح الدين. فقد كانت الوزارة معقلاً من معاقل الوطنية المصرية والعربية. وكانت سلاحاً ماضياً من أسلحة مصر فى كفاحها الطويل من أجل الحرية والقيم الحقة والمثل العليا.

ولم تكن الحركة الوطنية المصرية بمعزل عن الحركة الوطنية العربية إذ تتجسد الليبرالية فى الوطنية والعروبة على حد سواء. فقد أنشأ نادى الاتحاد العربى فى ١٩٤٤ لترويج فكرة العروبة. وهو نفس العام الذى أسست فيه جامعة الدول العربية. وقد ساهم عصمت عبد المجيد فى نشاط "الحركة الوطنية لطلاب المغرب العربى" فى باريس مما جعله يكتشف حب المغاربة لمصر، واثبات الشخصية العربية الإسلامية لمصر التى تجسدت فى استقبال بطل الريف عبد الكريم الخطابى ماراً بقناة السويس. كما دعمت الحركة الوطنية المصرية تأميم مصدق للبترول فى ١٩٥٤. وهو نفس التيار الذى خرجت منه ثورة يوليو ١٩٥٢، واستمراراً لمعارك

(١) يونان لبيب رزق ص ١٥٤-١٧٩.

(٢) عصمت عبد المجيد ص ١٣-٣٨/١٤-٣٩/٦٨.

مصر الوطنية فى ١٩٥١ فى قناة السويس، وفى ١٩٥٦ معركة التأميم، وفى ١٩٥٨ دفاعاً عن استقلال لبنان ضد الغزو الأمريكى وتدعيماً للحركة الوطنية اللبنانية، دفاعاً عن استقلال الجزائر وثورة اليمن.

كما مثلت الطليعة الوفدية بداية التحول فى الحركة الوطنية المصرية من الليبرالية التى قادها الإقطاع وباشوات مصر إلى الفكر اليسارى الاشتراكى وضرورة الإصلاح الزراعى فى مصر. وكان عصمت عبد المجيد قد تعرف على معظم التيارات الفكرية اليسارية، الماركسية والاشتراكية أثناء دراسته فى باريس. وهى نفس البيئة التى تكون فيها عبد العزيز فهمى ومحمد مندور ومارسها مصطفى موسى.

وبعد انتهاء الحرب بدأت الحركات اليسارية داخل الوطن العربى تمثل إزعاجاً لبريطانيا متوهمة أنه بداية زحف سوفيتى على المنطقة على طريق المواصلات إلى الهند التى حصلت على استقلالها فى ١٩٤٧. واستمر التحول الوطنى إلى اليسار فى مصر بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦، واتفاقية السودان فى ١٨٩٩، ووقوف مصر ضد مشروعات الدفاع عن الشرق الأوسط، ثم اندلاع ثورة يوليو ١٩٥٢، وسقوط الملكية واعتبرته حليفاً لها فى المطالبة بالاستقلال عن بريطانيا والمناصرة لهم فى الأمم المتحدة. فقد حل محمد كامل البندارى باشا فى ١٩٤٦/٣/٣٠ محل كامل بك عبد الرحيم فى موسكو. وجعل مهمته الاستفادة من مركز الاتحاج السوفيتى فى الميدان الدولى ضد الاستعمار البريطانى. وبعد فشل مفاوضات صدقى - بيفن فى نهاية ١٩٤٦ سنحت الفرصة لروسيا لتخفيف الضغط على الحركة الشيوعية على يد صدقى بأن وعدت بمساعدة مصر فى عرض طلبها على الأمم المتحدة. فخافت بريطانيا من تقوية الدعامة الشيوعية فى مصر. وهو التيار الذى استمر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ فى تكوين بعض الضباط الأحرار (يوسف صديق، خالد محى الدين)(١).

وبعد أن كانت الخارجية المصرية محصورة فى طبقة الأعيان والأقليات الأرمنية والتركية قبل إلغاء الوزارة وفرض الحماية فى ١٩١٤ اتسعت هذه الطبقة بعد

---

(١) د. صفاء شاكر ص ٢١٠/ ٢٤٣.

عودة الوزارة فى ١٩٢٢ وبعد ثورة ١٩١٩. وتم اختيار رجال السلك الدبلوماسى من موظفى الحكومة من مختلف الوزارات أو من الموظفين من خارج الحكومة أو من أصحاب المهن الحرة بل ومن صفوف العسكريين. وقد تم التوسع فى ذلك خاصة بين ١٩٢٢-١٩٢٦ حتى تم تكوين كوادر خاصة لوزارة الخارجية.

وتم تعيين عدد من الأئمة فى المفوضيات المصرية فى الدول الكبرى الأربعة، بريطانيا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة عام ١٩٥٢[١]. إمام فى كل مفوضية لإمامة الصلاة. وهو تقليد منذ محمد على عندما أرسل الطهطاوى إماماً للبعثة التعليمية فى فرنسا عام ١٨٢٥. كان الهدف الحقيقى هو تنفيذ سياسة الملك الإسلامية بعد سقوط الخلافة فى ١٩٢٤ ومحاولة الملك فؤاد نقلها إلى القاهرة. وهى الفترة التى كتب فيها على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" الصادر عام ١٩٢٥ للوقوف أمام رغبات الملك فى أن يصبح خليفة للمسلمين، والمناداة بفصل الدين عن الدولة، والنبوة عن الخلافة، والخلافة عن الإمامة، والإمامة عن الزعامة. كان الهدف من وجود هؤلاء الأئمة فى المفوضيات المصرية فى الخارج بث روح الولاء عند المصريين فى الخارج " لمولانا " الملك[٢].

تم تغير ولاء بعض هؤلاء الأئمة من الملك إلى الوطن، ومن القصر إلى الشعب مثل أمين الخولى صاحب مدرسة الأمناء والذى أصبح من كبار المجددين فى الفكر الاسلامى والنقد الأدبى بفضل اتصاله بالثقافة الغربية وجمعه بين القديم والجديد. ومما يدل على استخدام المصريين فى الخارج عن طريق موظفى الخارجية لطلب الولاء للقصر ما ذكره أمين الخولى من أن الطلبة فى برلين كانوا فريقين: الأول مع سعد، والثانى مع القصر. ولما طالب أحد الطلاب فى خطبة ترحيب أن ينهيها بشكر "مآثر مولانا" رفض الطالب بإباء لأنه ليس ملكياً. وقد حدث نفس الشىء لعبد الوهاب عزام الذى حصل فى لندن على الماجستير من

---

(١) وذلك مثل: الشيخ سعد عبد المجيد اللبان فى فرنسا، الشيخ محمد حلمى طمارة فى واشنجطن، الشيخ عبد الوهاب عزام فى لندن، الشيخ أمين الخولى فى روما.

(٢) يونان لبيب رزق ص ١٨٠-١٨٣.

مدرسة اللغات الشرقية ثم أصبح أستاذاً بكلية الآداب وعميداً لها. ثم عاد إلى السلك الدبلوماسى سفيراً لمصر لدى السعودية وباكستان. وقد عاد أغلب هؤلاء الأئمة إلى مصر عام ١٩٢٨ بعد فشل سياسة الملك فى استعمال الدين للسياسة وتلاشى آماله فى الخلافة، وجذب ولاء المصريين فى الخارج إلى القصر.

وقد انتهى ذلك بسقوط حسن نشأت والعهد الزيورى نفسه وقيام حكومة ائتلافية من الأحرار الدستوريين الذين حاربوا الفكرة ومن الوفد الذى كان غير راض عن سياسة الملك الدينية. إذ قدم سعد استقالته مرتين كرئيس وزارة بسبب خلافات بين الوزارة والقصر حول إصلاح الأزهر وتأليب الأزهريين ضد وزارة الشعب، وحول قضية الخلافة ورغبة فؤاد فى تنصيب نفسه خليفة للمسلمين[١].

وتبلغ ذروة الاستقلال الوطنى لمصر ودفاعها عن حركات التحرر الوطنى فى العالم وحق الشعوب فى تقرير المصير وحق الدول الصغرى فى المشاركة مع الدول الكبرى فى صياغة المواثيق الدولية فى مناقشات الوفد المصرى لصياغة مشروع ميثاق الأمم المتحدة. كان تمثيل مصر فى الأمم المتحدة من رجال وطنيين من الخارجية المصرية. حاول كل منهم التعبير عن شخصية مصر ودورها الوطنى فى المنظمات الدولية[٢].

كان أول تصريح دولى يمهد لمولد منظمة الأمم المتحدة "تصريح الأطلنطى" والذى صدر عنه "ميثاق الأطلنطى". وقد وقعت عليه مصر فى ١٩٤٣/١١/٢٧ لاتساق مبادئه مع السياسة الخارجية المصرية. كما وقعت مصر تصريح الأمم المتحدة أو تصريح واشنطون الصادر فى ١٩٤٣/١/١ وانضمت إليه فى ١٩٤٥/٢/٢٧ نظراً لظروف مصر أثناء الحرب وبعد موافقة مجلس الشيوخ وإعلان

(١) يونان لبيب رزق ص ١٦٠-١٦٢.

(٢) وهم: د. عبد الحميد بدوى، د. محمد حسين هيكل، أحمد محمد خشبة، محمد كامل عبد الرحيم، د. محمد صلاح الدين، أحمد فراج طايع، د. محمود فوزى. وقد تولوا كلهم منصب مندوب مصر الدائم فى الأمم المتحدة باستثناء هيكل الذى كان رئيساً لمجلس الشيوخ. وقد عمل كلهم بالخارجية باستثناء هيكل ومحمد كامل عبد الرحيم، د. صفاء شاكر ص ١٤/١٦٥-١٧٨.

الحرب على ألمانيا واليابان تمهيداً لاشتراك مصر فى مؤتمر سان فرنسيسكو توطئة لإنشاء منظمة الأمم المتحدة والتى أرادت مصر أن تكون عضواً فيها لعرض قضيتها. وانعقد المؤتمر فى ٤/٢٥-١٩٤٥/٦/٢٦ باسم "مؤتمر الأمم المتحدة للتنظيم الدولى" شاركت فيه خمسون دولة[1].

وبناء على مقترحات دمبرتون أوكس اقترح الوفد المصرى إجراء حوالى ثلاثة عشر تعديلاً دفاعاً عن الدول الصغرى واستقلالها الوطنى، رفضت الدول الكبرى معظمها وهى:

١- زيادة نص "وفقاً لمبادئ العدل والقانون الدولى" على نص "حفظ السلم والأمن الدولى" دفاعاً عن حق الدول الصغرى فى العدل.

٢- بالنسبة للأعضاء الأصليين والجدد اقترح الوفد المصرى أن يكون التنظيم عالمياً ممثلاً للدول الكبرى والصغرى عاجلاً أو آجلاً وحتى تحرر الدول الصغرى من سيطرة الدول الكبرى.

٣- بالنسبة للمعاهدات اقترح الوفد المصرى إعادة النظر فى المعاهدات طبقاً للظروف المتجددة حتى تتحرر الدول الصغرى من المعاهدات المجحفة التى عقدتها مع الدول الكبرى مثل معاهدة ١٩٣٦ بين بريطانيا ومصر بل وضرورة إلغاء المعاهدات السابقة على الميثاق الجديد.

٤- بالنسبة لحق التصديق على قرارات مجلس الأمن اقترح الوفد المصرى الاكتفاء بحق الجمعية فى النظر فى تقارير المجلس ومناقشاتها وضرورة عرض التقارير على مجلس الجمعية العامة للمصادقة وهو أشبه بالبرلمان تفادياً لسيطرة أعضاء مجلس الأمن على الجمعية العامة.

---

(١) بعد أن تلقت مصر الدعوة لحضور المؤتمر شكل الملك وفد مصر من وزير الخارجية عبد الحميد بدوى رئيساً، وإبراهيم عبد الهادى وزير الصحة، ومحمود حسن وزير مصر المفوض فى واشنجطن. ومن الخبراء ممدوح رياض وطه السيد طه المستشار الملكى المساعد، ود. محمد عوض محمد الأستاذ بكلية الآداب، وعدلى أندراوس القاضى بالمحاكم المختلطة.

٥- بشأن انضمام فرنسا لمجلس الأمن اعترضت مصر نظراً لعدوانها على سوريا مما يكشف عن البعد العربى فى سياسة مصر الوطنية قبل ١٩٥٢.

٦- زيادة أعضاء مجلس الأمن إلى أربعة عشر عضواً من أجل إتاحة الفرصة لفوز مصر بعضويته للدفاع عن مصالح الشعوب. فقد كانت مصر تشعر بأنها دولة كبرى قائدة لحركات التحرر الوطنى حتى قبل ١٩٥٢.

٧- طلب مصر التمثيل الإقليمى بحيث يشمل مناطق العالم المختلفة من أجل حق دول أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وهى السياسة التى تحققت فى باندونج ١٩٥٥. وقد تم الأخذ بهذا الاقتراح.

٨- أن يكون التصويت فى مجلس الأمن بالأغلبية، ثمانية من أربعة عشر عضواً وليس بحق الفيتو من أجل رفع سيطرة الأعضاء الدائمين وهى الدول الكبرى. وهو ما تعانى منه المنظمة الدولية حتى الآن.

٩- عدم تعارض الميثاق الجديد مع المنظمات الإقليمية مثل جامعة الدول العربية.

١٠- زيادة أعضاء المجلس الاقتصادى والاجتماعى إلى أربعة وعشرين عضواً لتمثيل مناطق العالم.

١١- الاعتراض على لجنة الوصاية نظراً لما عانته مصر من السيطرة الأجنبية باسم الانتداب والحماية.

١٢- اقترحت مصر فى انتخاب مجلس الوصاية أن تكون الدول المنتخبة بنسبة الدول المعينة حتى تكون للدول الصغرى الأغلبية.

١٣- بالنسبة لمحكمة العدل الدولية طالبت مصر باتخاذ إجراءات ضد الدول التى ترفض التنفيذ[1].

---

(١) د. صفاء شاكر ص١٦٥-١٧٨.

ثالثاً: الدوائر الثقافية للسياسة الخارجية.

هى الأطر الثقافية أو المجال الثقافى الذى تتحرك فيه الخارجية المصرية والذى يفرضه الوضع الجغرافى والتاريخى لمصر. وتسمى أيضاً الجانب "القيمى" فى السياسة الخارجية وهو الذى يحدد المبادئ والتوجهات والاختيارات العامة لهذه السياسة[1]. وهى الهوية الوطنية، العروبة كمحيط أوسع، الإسلام كمجال للعروبة، أفريقيا وآسيا، دول عدم الانحياز، العالم الثالث. وهى الدوائر الثقافية السياسية التى صاغتها مواثيق الثورة، الدوائر الثلاث التى وصفها عبد الناصر فى "فلسفة الثورة" حول مصر، الدائرة العربية والدائرة الأفريقية الأسيوية، والدائرة الإسلامية[2]. ثم أضيفت إليها بعد باندونج ١٩٥٥ الدائرة الأوسع دول عدم الانحياز، العالم الثالث، القارات الثلاث، بين المعسكرين المتنازعين فى عصر الاستقطاب[3].

ويراها البعض قد تطورت فى مراحل ست: الهوية الذاتية المصرية الموروثة من التاريخ، والتحرر منذ ١٩٢٠ من السيطرة العثمانية والتبعية التركية، والهوية العربية وتأكيدها منذ تأسيس الجامعة العربية فى ١٩٤٥، والهوية الاشتراكية التى أعلنتها قوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، وهوية التضامن والوحدة الوطنية فى السبعينات، ثم الهوية الواقعية بعد حرب أكتوبر حتى الآن[4]. وهو تقسيم يجمع بين تاريخ مصر قبل ١٩٥٢ وبعدها، يجعل الاختيارات السياسية وتحولاتها أساساً للهوية مع أن الهوية أعمق فى الشخصية الوطنية من السياسات الطارئة عليها.

---

(١) د. جهاد عودة ص ١٣٦-١٤٠.

(٢) محمود رياض: جـ٢/٢٨٩.

(٣) لم نشأ تحليل مواثيق الثورة فى الجمهوريات الثلاث، الأولى ١٩٥٢-١٩٧٠، والثانية ١٩٧٠-١٩٨١، والثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠ (فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠ مارس، ورقة أكتوبر، الاشتراكية الديمقراطية ...الخ) لأننا قمنا بذلك عدة مرات بتحليل خطب الرئيسين للجمهوريتين الأولى والثانية فى عديد من الدراسات السابقة مثل: الدين والتنمية القومية فى مصر، أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر، فى: "الدين والثورة فى مصر" (١٩٥٢-١٩٨١) جـ٤ الدين والتنمية القومية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٤) د. جهاد عودة ص ٢٣٣-٢٣٧.

فمصر هى مركز الدوائر الثلاث. لها هويتها المستقلة التى شقت طريقها فى العصر الحديث بين الهوية العثمانية التركية والهوية البريطانية الغربية والتى ورثت من عبق التاريخ الهوية المصرية القديمة(١). استطاعت هذه الهوية الوطنية امتصاص كل الهويات التى طرأت عليها من غزوات التاريخ، الفارسية واليونانية والرومانية.

وقد مثلت هذه الهوية المستقلة الثقافة السياسية الوطنية قبل ١٩٥٢ وكما مثلتها الخارجية وحزب الأغلبية حزب الوفد والذى بلغ أوجه فى مقاومة الفدائيين فى القناة فى ١٩٥١ وإلغاء معاهدة ١٩٣٦ والوقوف ضد سياسة الأحلاف قبل اندلاع الثورة وبعدها، حلف بغداد، والحلف المركزى، والحلف الاسلامى.

ويأخذ الصراع الثقافى حول الهوية رمز الصراع بين العمامة والقبعة والطربوش فى التمثيل الدبلوماسى المصرى فى الخارج كما تكشف عن ذلك ما أسمته الوثائق السرية "حادثة الطربوش"(٢). فقد مرت العلاقات المصرية التركية بعد عودة وزارة الخارجية فى ١٩٢٢-١٩٣٧ بتوتر ملحوظ. كان من نتائج الثورة الكمالية فى تركيا ضرورة خلع العمامة والطربوش ولبس القبعة رمزاً للحداثة، ونهاية "العثمانلى" فى حين استمر الطربوش رمزاً للمصريين خاصة لدى موظفى الحكومة خاصة فى المناسبات الرسمية فى تركيا. وفى إحدى المناسبات اصطدم الوزير المفوض المصرى عبد الملك حمزة بك عام ١٩٣٢ مع المسؤولين الأتراك فى حفل رسمى مما أدى إلى حدوث أزمة دبلوماسية انتهت باعتذار الوزير المفوض المصرى. وهو مازال سائداً فى تركيا حتى الآن فى معركة الحجاب فى الدوائر الرسمية التركية بين منع الدولة واختراق الأحزاب الإسلامية له.وهو ما يحدث الآن فى فرنسا المعاصرة خوفاً من ضياع الهوية الفرنسية، من الحجاب وليس من القبعة اليهودية "جمولكا"(٣).

---

(١) محمود رياض جـ١/٣٠.

(٢) وهو الصراع الذى جسده أيضاً أسامة أنور عكاشة فى "ليالى الحلمية".

(٣) يونان لبيب رزق ص١٨٦.

وتأكدت عروبة مصر فى تاريخها الحديث منذ محمد على وإبراهيم فى الشام والسودان وشبه الجزيرة العربية وئاماً أم صراعاً، اتفاقاً أم خلافاً، وحدة أم انفصالاً، وفى التجربتين الرئيسيتين فى مصر المعاصرة، التجربة الليبرالية الغربية والتجربة القومية الاشتراكية.

فعندما استكملت مصر شخصيتها الدولية، ودخلت عصبة الأمم بعد معاهدة ١٩٣٦ أظهر واصف باشا وزير الخارجية آنذاك عروبة مصر فى دفاعها عن القضية الفلسطينية فى رئاسته وفد مصر فى عصبة الأمم ضد تقسيم فلسطين الذى تقترحه بريطانيا لأن التقسيم يتنافى مع حقوق العرب الطبيعية المقدسة، ويناقض العهد الذى عقدته بريطانيا مع الشريف حسين فى بداية الحرب. كما أن وعد بلفور غير ملزم لبريطانيا لرفض العرب له، ولا يحل القضية الفلسطينية ولا المشكلة اليهودية فى العالم بل يخلق دويلات مصطنعة غير قابلة للحياة على أساس دينى طائفى من جنسيات متعددة، وهو ما يناقض مفهوم الدولة الوطنية. كما أن الرأى العام الاسلامى والمسيحى يرفض أن تقع الأراضى المقدسة فى أيدى غير العرب، بالإضافة إلى أن خلق كيان صهيونى يهدد أمن مصر القومى.واقترحت مصر أن تعقد معاهدة بين بريطانيا وفلسطين تكفل استقلالها مثل معاهدات بريطانيا مع باقى الدول العربية. وتضمن للأقلية اليهودية مصالحها، وتحدد نسبة الهجرة اليهودية وحق اليهود فى امتلاك الأراضى. ويدل ذلك على عروبة مصر المبكرة وتنسيقها مع الوفد العراقى فى عرض القضية الفلسطينية، وإحساساً بأمن مصر القومى، والخطر عليها من مدخلها الشرقى، وقدرتها على مخالفة بريطانيا. وكانت هذه سياسة ثابتة لمصر، لا تتغير بتغير رؤساء الوزارات أو وزراء الخارجية. فبعد سقوط الوزارة الوفدية فى ١٩٣٧ وتعيين وزارة جديدة برئاسة محمد محمود لم تتغير سياسة مصر تجاه القضية الفلسطينية. فقد ألقى عبد الفتاح باشا يحيى وزير الخارجية الجديد فى الدورة الأخيرة لعصبة الأمم عام ١٩٣٨ بخطاب يعبر عن نفس الموقف وتأييده بحجج جديدة فيما يتعلق بالطابع التوسعى للدولة المزمع إنشاؤها، وأنه لا يمكن حل مشكلة اليهود فى العالم بخلق مشكلة أخرى، طرد شعب فلسطين من

دياره، واغتصاب أرضه قبل أن تنهار العصبة عام ١٩٣٩، بداية الحرب العالمية الثانية[١].

ويرى عصمت عبد المجيد أن دوره كوزير للخارجية هو تكريس البعد القومى فى الدبلوماسية المصرية الذى لا يعكس فقط الهوية العربية وانتمائها بقدر ما يعكس أمنها القومى ومصالحها الاستراتيجية والتوافق العربى. ومصر أصل الحضارة عرفت الدبلوماسية من أقدم العصور وقادرة على التمسك بثوابتها[٢].

ويمثل موضوع إسرائيل أحد المؤشرات العامة على التيار الوطنى فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية قبل الثورة وبعدها. فعندما بحث مجلس الأمن طلب إسرائيل العضوية فى هيئة الأمم المتحدة امتنعت المملكة المتحدة عن التصويت فى حين أيدته الدول الأربع الكبرى الأخرى (أمريكا، روسيا، فرنسا، الصين) فتوفرت السبعة أصوات اللازمة. واحتج الوفد المصرى بأن القرار غير قانونى نظراً لعدم توفر شرط موافقة الأعضاء الخمسة الدائمين. ومع ذلك صدر قرار الجمعية العامة فى ١٩٤٩ بقبول إسرائيل عضواً فى المنظمة[٣]. وعندما قدمت إسرائيل شكوى ضد مصر لفرضها قيوداً على الملاحة فى قناة السويس بعد احتلال إسرائيل قرية أم الرشرش فى مارس ١٩٤٩ والتى أصبحت فيما بعد ميناء ايلات على خليج العقبة اتفقت مصر على دخول القوات السعودية فى أوائل ١٩٥٠ جزيرتى تيران وصنافير فى مدخل خليج العقبة فأصبح الممر داخلاً فى المياه الإقليمية العربية، سعودية أم مصرية. ومن ثم يكون لمصر حق تفتيش السفن العابرة كى لا تحمل أسلحة إلى إسرائيل بالرغم من اعتراض إسرائيل بتوقيع اتفاقية الهدنة عام ١٩٤٩ وإنهاء حالة الحرب. وحدث نفس الشىء بالنسبة للناقلات البريطانية المحملة بالبترول إلى إسرائيل.

(١) المرجع السابق ص ٢٢٣-٢٢٦.

(٢) عصمت عبد المجيد ص ٢٧٠/٢٤٢.

(٣) د. صفاء شاكر ص ١٩٢-٢٠١/١٩٦، محمود رياض جـ١/٢٥/٥٣.

واستمر الحال كذلك طوال الثورة المصرية على مدى نصف قرن ومازال. بل إن التحقيق فى الأسلحة الفاسدة أثناء حرب فلسطين فى ١٩٤٨ كان من أحد أسباب اندلاع الثورة فى ١٩٥٢ كما أعلن ذلك البيان الأول للثورة. واستمرت إسرائيل تهدد الأمن القومى المصرى منذ الغارة على غزة فى ١٩٥٥.وقد دخلت مصر أربعة حروب دفاعاً عن أمنها القومى فى فلسطين فى ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣. وكانت محاولات إسرائيل تحويل روافد نهر الأردن السبب الأول لسياسة مؤتمرات القمة العربية فى ١٩٦٤. وبدل أن كانت بريطانيا نموذج دولة الاحتلال أصبحت إسرائيل تقوم بدورها وبريطانيا خلفها.

وبالرغم مما حدث فى الجمهورية الثانية من صلح منفرد بين مصر وإسرائيل منذ اتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ واتفاقية السلام فى ١٩٧٩ إلا أن الجمهورية الثالثة عادت لكى تؤكد الثوابت فى تاريخ مصر الحديث قبل الثورة وبعدها. وانضمت الدبلوماسية المصرية إلى الدبلوماسية الفلسطينية للدفاع عن وجهة النظر الفلسطينية فى مواجهة المفاوض الإسرائيلى إيماناً بحق الشعب الفلسطينى فى تقرير المصير. ورفضت كل تجمعات إقليمية بديلة تكون إسرائيل طرفاً منها مثل المتوسطية والشرق أوسطية والمحادثات المتعددة الأطراف. وكان عبد الناصر هو الذى قدم ياسر عرفات إلى موسكو مصطحباً إياه فى زيارته عام ١٩٦٨[(١)].

ولا يعنى العداء لإسرائيل أي عداء لليهودية أو أى نزعة معادية للسامية بل العداء للطابع العنصرى التوسعى وللاحتلال الاستيطانى للكيان الصهيونى. بل إن اليهود كانوا يطبعون على أوراق النقد المصرية أثناء الحرب عبارات تدعو إلى مقاطعة البضائع الألمانية[(٢)]. فاليهودى المصرى مصرى، واليهودى الأمريكى يهودى. رابطة الوطن هى التى تربط المصريين وليس الطائفة ورابطة الطائفة هى التى تربط

(١) عمرو موسى جـ١/٣٤-٣٦، صفاء شاكر ص ٨، محمود رياض جـ١/١٧٦.

(٢) صليب باشا سامى ص ١٧٦.

يهود العالم[1].

واستمر المد القومى العربى على نحو رومانسى عاطفى فى الجمهورية الأولى، وانحسر فى الثانية، وعاد بعقل واتزان فى الثالثة. بل إن كل ما حدث من ثورات عربية إنما كان نتيجة لارتباط مصر بالعروبة ونضالها من أجل قضايا العرب. فثورة ١٩٥٢ إنما هى رد فعل على هزيمة العرب فى فلسطين فى ١٩٤٨. والعدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ إنما كان نتيجة لتأييد مصر لثورة الجزائر وتسليح جيش التحرير الوطنى. وثورة العراق فى ١٩٥٨ إنما كانت رد فعل على العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦. والوحدة المصرية السورية، تجربة الجمهورية العربية المتحدة، أول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث ١٩٥٨-١٩٦١ إنما كانت حماية لسوريا من الوقوع فى المعسكر الشرقى والفلك السوفيتى. وثورة اليمن فى ١٩٦٤ إنما كانت رد فعل على الانفصال فى ١٩٦١، وأعلنت المساواة بين الطوائف وإلغاء الرق، والقضاء على التفرقة بين الزيود والشوافع ومنعت الاحتفاظ بالرهائن. والثورة الليبية فى ١٩٦٩ إنما كانت رد فعل على هزيمة ١٩٦٧.

لقد تأثر رئيس الجمهورية الأولى بدخول الأردن فى معركة ١٩٦٧ فضاعت منه الضفة. وتوفى بعد مذابح أيلول الأسود إنقاذاً للثورة الفلسطينية. وأجل الصراع بين الدول العربية التقدمية والدول الرجعية إلى ما بعد إزالة آثار العدوان.

وظهر التضامن العربى فى الجمهورية الثانية أثناء حرب أكتوبر التى أعدت لها الجمهورية الأولى. وأرسلت قوات عربية من العراق والمغرب والسودان والكويت وتونس والجزائر وليبيا. وكاد الأردن يدخل الحرب بمجرد وصول الجيش إلى

---

(١) يحكى محمود رياض فى مذكراته أنه أثناء خروجه من الأمم المتحدة جاءه شاب يصافحه متحدثاً باللغة العربية وتبين أنه يهودى أخرجه رجال الأمن فى مصر مهاجراً إلى أمريكا ويريد العودة إلى مصر لأنه مصرى وعبد الناصر رئيسه وليس ليفى أشكول. وهو أحد ضحايا السياسة وليس الدين. وحين دخل الفندق وجد أرثر جولدبرج المندوب الأمريكى فى الأمم المتحدة حياه يهودى أمريكى وشكره على تأييده لإسرائيل. وهنرى كسنجر اليهودى كان يخدم مصالح إسرائيل قبل مصالح الولايات المتحدة، محمود رياض جـ١/١٣٣-١٣٧/١٧١.

المضايق فى سيناء. وتم حظر النفط وهو يدخل لأول مرة كسلاح استراتيجى فى المعركة.

وفى الجمهورية الثالثة بدأ رأب الصدع لما حدث من تفكك عربى بعد زيارة رئيس الجمهورية الثانية للقدس فى نوفمبر ١٩٧٧ وبعد غزو العراق للكويت فى أغسطس ١٩٩٠ ونشط وزراء الخارجية فى المصالحة السودانية ورفع الحصار عن الشعب العراقى وليبيا وتحقيق المصالحة بين السلطة الوطنية الفلسطينية وسوريا وانسحاب إسرائيل من جنوب لبنان والدعوة إلى تطبيق قرارات الشرعية الدولية على كل الجبهات العربية.

ونظراً لأن الإطار الاسلامى لم يكن ضمن الدوائر الثقافية الثلاث للثورة المصرية لظروف تكوين الضباط الأحرار فى عدة روافد ثقافية وطنية فى الغالب وماركسية وإسلامية فى الطرفين وللصراع بين الإخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وللخوف من مبدأ تصدير الثورة بعد اندلاع الثورة الإسلامية فى إيران فى ١٩٧٩ وبعد اشتداد الحركات الأصولية منذ مقتل رئيس الجمهورية الثانية فى ١٩٨١ واستمرار قرار حل الإخوان فى ١٩٥٤ ورفض إقامة أى حزب أو تنظيم إسلامى جديد حتى ولو قبل النظام الديمقراطى ونبذ العنف، كان التمثيل الإسلامى فى مصر ضعيفاً باستثناء تمثيل تركيا وإيران ثم أفغانستان. فكان ممثل تركيا يرفض أن يعامل مثل معاملة باقى الدبلوماسيين للتاريخ المشترك والمصاهرة بين العائلتين المالكتين. وكان ممثلها يطلب المزيد من الأولوية فى البروتوكول. وأيدت مصر انضمام تركيا عضواً فى مجلس الأمن عام ١٩٥٠ مقابل تأييد تركيا لمصر فى عضوية المجلس الاقتصادى الاجتماعى. وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢ كان السفير التركى مرتبطاً بالأسرة المالكة المصرية فتحفظ تجاه الثورة ووصف مصر بأنها بلد قذر، وأقام حفلاً لم يدع إليه واحداً من المصريين فطلبت مصر من تركيا استدعائه ثم طرده عبد الناصر.

وكانت صورة ممثل أفغانستان فى ١٩٣٩ أنه تقليدى ومتعصب ورجعى بعكس ممثل السعودية الذى كان أقل تعصباً للوهابيين. وظلت مصر فى علاقة طيبة

بين باكستان وأفغانستان فى صراعهما على نجتوشتان ووقفت على الحياد. كما دافعت مصر عن استقلال إندونيسيا فى مجلس الأمن مما دعى بريطانيا إلى اتهام وفد مصر بأنه عدو لانجلترا. وكان الوفد المصرى قد رفض سحب طلب النظر فى المشكلة الإندونيسية برئاسة عبد الحميد بدوى باشا[1].

أما بالنسبة لإيران فقد بدأ التمثيل الشرقى فى مصر مقتصراً على فارس قبيل إعلان الاستقلال. ثم زاد ليضم أفغانستان والعراق. أما تمثيل أوربا الشرقية فكان بسبب تركيا مما يدل على غياب سياسة شرقية لمصر باستثناء الإسلام والمصاهرة والعلاقات التاريخية بالرغم من استياء الدبلوماسيين من الذهاب إلى إيران التى لا يصل مستوى الحياة فيها إلى مستوى ترف التمثيل فى أوربا[2] وبالرغم من أن وزير خارجية إيران كان وثيق الصلة بالحكومة الأمريكية أيام الشاه إلا أنه كان ينصح الخارجية المصرية بالرغم من عداء الجمهورية الأولى له. ومازالت الخارجية المصرية حتى الآن تولى موضوع الجزر فى الخليج أهمية خاصة من أجل تسوية سلمية لها تعيدها إلى الإمارات العربية المتحدة. إن حسن الجوار بين إيران وأشقائها العرب يقتضى منها حل مشكلة الجزر العربية فى الخليج كمبادرة طيبة. تجمع بين إيران والعالم العربى وشائج تاريخية معروفة تقتضى تسوية مشكلة الجزر العربية واحترام سيادة دولة الإمارات العربية المتحدة تحقيقاً للاستقرار وإسهاماً فى الدفع نحو علاقات عربية إيرانية سوية[3]. إن إيران دولة شقيقة وليست دولة عدوة. تختلف مصر والعرب مع سياستها. هى دولة على تخوم العالم العربى فى الشرق الأوسط بالمعنى الواسع. فهى جزء من الأمن الإقليمى مع مصر؛ ولكنها خارج الأمن العربى لأنها مثل تركيا ليست من الأمة العربية. وهى نظرة ضيقة للقومية

---

(١) صفاء شاكر ص ١٩١/٣٠٩-٣١٠/١٨٠-١٨١.

(٢) يونان لبيب رزق ص ١٤٦-١٤٧/١٧٨.

(٣) محمود رياض جـ١/٣٤٢ وأيضاً عمرو موسى، خطاب فى الدورة العامة للأمم المتحدة ١٩٩٦/٩/٢٤ جـ٣/٦٧. التحولات فى المنطقة العربية الإسلامية، عمرو موسى جـ٤/١١٦/٨٦، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٤/١١/٣. خطاب فى الدورة الخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة ١٩٩٥/١٠/٣ عمرو موسى جـ٣/٨٧.

العربية تقصرها على العرق ولا تمدها إلى الثقافة(١).

وبالرغم من الصراع بين الإخوان والثورة فى الجمهورية الأولى، والتناقض بين الجماعة الإسلامية والجمهورية الثانية بعد كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩ بعد أن استعملها النظام السياسى منذ أوائل السبعينيات ضد خصومه السياسيين المشتركين، الناصريين والماركسيين والوفد بتهمة القومية والإلحاد والعلمانية، ونقلاب الجماعة عليه، وتصفية رئيس النظام فى أكتوبر ١٩٨١، واستمرار الخلاف بين الحركة الإسلامية ممثلة فى جماعة الجهاد والجمهورية الثالثة إلا أن الصحوة الإسلامية التى أصبحت موضوعاً للصحافة العالمية والمنظمات الدولية. ركزت الخارجية المصرية فى الجمهورية الثالثة على الظاهرة الإسلامية دفاعاً عن الإسلام حضارة وعلماً وحواراً، وسلاماً وتسامحاً، وقيماً وأخلاقاً.

فصراع الحضارات غريب على الإسلام، ونموذجه لقاء الحضارات. فقد التقت الحضارة الإسلامية القديمة مع الحضارات السابقة عليها يونانية ورومانية غرباً، وفارسية وهندية شرقاً ولم تصارعها بل تفاعلت معها. وفلاسفة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد وابن خلدون نماذج على ذلك فى نموذج إنسانى واحد يقوم على العقل والعلم. وقد كان الإسلام النموذج الحضارى وراء النهضة الغربية فى العصور الحديثة، "ولو أنهم آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات السماء والأرض"(٢).

والإسلام دين العلم والتقنية قبل الحضارة الغربية. فقد بدأ الوحى الكريم بسورة "اقرأ". وفصّل القرآن العظيم عملية الخلق تفصيلاً دقيقاً. وتحدثت آيات الذكر الحكيم عن الشمس والقمر وأسرار الكون. فتح القرآن أبواب الفكر والعلم على الأرض وفى البحر والجو والفضاء. ولكن المسلمين لم يبنوا عليها كما ينبغى، ولم

---

(١) عمرو موسى: خطاب أمام مجلس الشورى ١٩٩٤/٣/٢٣ جـ١/٤٦.

(٢) عمرو موسى جـ٤/١٣٧-٣٦/١٣٨ القمة الاستثنائية فى إسلام أباد ١٩٩٧/٣/٢٣ الجلسة الختامية للمؤتمر الدولى للسكان والتنمية، القاهرة ١٩٩٤/٩/١٣ جـ٤/٧٢، المناقشة العامة للجمعية العامة للأمم المتحدة فى دورتها التاسعة والأربعين، نيويورك ١٩٩٤/٩/٣٠ جـ٤/٧٧.

يطلقوا عقال فكرهم. واكتفوا بترديد أمجاد الأولية والإعجاب بمنجزات الآخرين. ولما كان الإسلام دين الأمس واليوم والغد وليس دين الأمس فقط كان من الضرورى صياغة إطار فكرى إسلامى يستشرق آفاق المستقبل، ويستند إلى كتاب الله وسنة النبى إلى صحيح الدين وثرى الفكر إلى عمق العلم ومنطق الأمور. فالدين ليس سبباً للتخلف. ونموذج الإسلام العلم بنص الكتاب ﴿والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم. لا الشمس ينبغى أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار، وكل فى فلك يسبحون﴾. والحضارة الغربية حضارة علم مثل الحضارة الإسلامية وتالية لها. فالإسلام ليس عدواً للحضارة ولا هو عدو للغرب، ولا الغرب عدو له بعد سقوط الشيوعية يؤدى إلى حرق بيوت الأتراك فى ألمانيا واشتعال حروب صليبية جديدة. إن الإسلام يعترف بتعدد الثقافات ووحدة الحضارة الإنسانية. فالتباين الثقافى ليس سلباً بل إيجاباً. ومن هنا أتت ضرورة احترام الديانات السماوية والتصرف فى نطاقها وما تنادى به من فضائل من أجل تنظيم الحياة على الأرض وفى موضوع المرأة وقضية الإجهاض يتم الالتزام بنصوص الشريعة الإسلامية والقانون.

ويأخذ موضوع العنف والإرهاب جزءاً هاماً من خطب وبيانات وزير الخارجية فى الجمهورية الثالثة فهو الموضوع المثار على الصعيد العالمى وبنفس طريقة المؤسسة الدينية للوعظ الداخلى. فقد آثار جورباتشوف موضوع الأصولية الإسلامية فى أفغانستان والعوامل التى تقف وراء هذه الظاهرة، وأبدى تخوفه من مخاطر انتشارها فى بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتى. فأكد له وزير الخارجية آنذاك أن الإسلام دين تسامح، لا يعرف التطرف، وأن الحركات الأصولية ذات طبيعة سياسية فى ظروف معينة[(١)].

ويستمر وزراء الخارجية فى هذا الخطاب الدينى الرسمى فى المناسبات الدينية خاصة المؤتمرات الإسلامية، مع بيان أن الإرهاب ظاهرة عامة لدى كل

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ٢٢٤.

الشعوب وليس خاصاً بمنطقة جغرافية بعينها أو بثقافة دون غيرها. فليس من الحكمة ربط الإسلام بالتطرف وإظهاره باعتباره مرادفاً له. الإسلام كعقيدة دين سمح يقدر قيمة الإنسان، والإرهاب من جماعات متطرفة منحرفة ضالة تتخفى تحت عباءة الدين. فمن الأكاذيب على الإسلام ربطه بالعنف والتعصب وبيان تعارضه مع المدنية والديمقراطية وحقوق الإنسان. ويستشهد بعديد من آيات القرآن والإنجيل مثل "بارك الله فى صانعى السلام". ومن ثم يجب تصحيح صورة الإسلام على المستوى العالمى دون استغلال الدين الحنيف لتحقيق مصالح فئة تشوه صورته أو أن يقف آخرون منه موقف العداء[1].

والإرهاب لا يتوجه فقط إلى الخارج بل إلى الداخل أيضاً فى صيغة قتل الأبرياء مما يشوه صورة الإسلام فى الخارج. والطرح الصحيح لتعاليم الإسلام لمواجهة تحديات العالم الإسلامى هو بيان صورة الإسلام فى أعين العالم بتحديات العالم الإسلامى من داخله، وضحاياه المسلمون. والإسلام يطالب بالحوار والجدل بالحسنى ﴿وجادلهم بالتى هى أحسن﴾. ويدعو إلى الاخوة ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾. ويحرم إزهاق الروح ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾، ويدعو إلى السلام "إن الله يدعو إلى دار السلام". والبداية من الداخل قبل الخارج ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. فى أفغانستان يقتل المسلمون بعضهم بعضاً وكذلك فى الصومال ودون الإشارة إلى الجزائر، والشريعة منهم براء. ولا حل أمام الدول الإسلامية إلا حل الخلافات بينهم سلماً بمزيد من التنسيق والتعاون على حسن الجوار والتاريخ المشترك. "فهل تستطيع الأمة الإسلامية مواجهة التحديات؟"[2].

---

(١) عمرو موسى: الدورة الخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة ١٩٩٥/١٠/٣ جـ٩٢/٣. العشاء السنوى لمؤتمر برلين الصحفى، برلين ١٩٩٧/١٢/١٧ جـ١٥٥/٤. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٩٥/١١/١٢ جـ١٢٧/٣.

(٢) عمرو موسى جـ٤/٣٦-٣٧. الدورة الثانية لمؤتمر القمة الإسلامى، دورة عزة وحوار ومشاركة، طهران ١٩٩٩/١٢/٩.

ويدخل وزراء الخارجية فى الجمهورية الثالثة الإسلام فى موضوع القدس. الأول يدافع عن رئيس الجمهورية الثانية فى زيارته للقدس ويعتبر أن عدم خروج مظاهرات فى المساجد يوم الجمعة التالية للزيارة مؤشراً على قبول الناس لها "اليوم الخميس، وغداً الجمعة وستكون صلاة الجمعة فى المساجد المصرية المقياس الدقيق لرد فعل الرأي العام المصرى. لو حدث شئ بعد الصلاة ضد هذه الخطوة يكون السادات على خطأ. ولو مرت صلاة الجمعة بسلام يكون الرأى العام فى مصر غير رافض للسلام". وهو مؤشر غير صحيح لأن الناس كانوا تحت تأثير الصدمة وفى نشوة ليلة العرس خاصة وأن الاحتفالية جزء من سلوكه اليومى. وبعد أن أفاق تظاهر من أجل القدس. كما حمل المصلون رئيس الجمهورية الأولى على الأعناق فى الأزهر أثناء العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦ وهو يخطب "سنقاتل، كتب علينا القتال ولم يكتب علينا الاستسلام". والثانى يعتبر القدس قلب العالم الاسلامى وأن تحريرها واجب شرعى بنص القرآن ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وأن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله. ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً. ولينصرن الله من ينصره، إن الله لقوى عزيز﴾(١).

إذا كانت فلسفة الثورة فى الجمهورية الأولى هى التى نظرت للدوائر الثقافية الثلاث للتحرك المصرى فإن مبادئ الثورة الستة: القضاء على الاستعمار، القضاء على الإقطاع، القضاء على رأس المال، العدالة الاجتماعية، تكوين جيش قوى، وتأسيس حياة ديمقراطية سليمة قد فتحت الباب إلى الالتحام بقضايا العالم الثالث، وما عرف فى الستينات باسم عدم الانحياز، والحياد الإيجابى، ودول القارات الثلاث فقد أدت ثقافة الاستقلال الوطنى إلى حركات التحرر الوطنى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مع ربط الاستقلال بالتقدم، والتحرر بالعدالة الاجتماعية. فقد بدأت حركة عدم الانحياز من باندونج فى ١٩٥٥ إلى بلجراد فى ١٩٦١ إلى القاهرة فى

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ١٥١. عمرو موسى جـ٤/١٣٧-١٣٨.

١٩٦٤. وكان تيتو من الناصحين لمصر عبر نضالها الوطنى الطويل خاصة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ سواء بضرورة الحل الشامل وليس المنفرد، وأن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، وبطبيعة العلاقة مع الاتحاد السوفيتي، صديق فى الخارج عدو فى الداخل(١).

وبدأت حركات التحرر فى أفريقيا بمساعدة مصر، وفتحت لها مكاتب وفروع فى القاهرة. وكانت من مؤسسى "منظمة الوحدة الأفريقية" حتى أنشأت مصر أخيراً دول "الكوميسا" مع أفريقيا فى يونيو ١٩٩٨ ومجموعة الخمسة عشر مع أفريقيا وآسيا. وكانت أفريقيا ظهيراً لمصر فى معركتها ضد الصهيونية قبل أن تعترف مصر بالكيان الصهيونى وتتبعها الدول الأفريقية(٢).

واستطاعت مصر التعامل مع المعسكرين الشرقى والغربى فى عصر الحرب الباردة. كانت الثورة فى بدايتها اقرب إلى التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم تحولت تدريجياً إلى العداوة لها وبداية الصداقة مع الاتحاد السوفيتى ودول أوربا الشرقية والصين بعد أن سحبت أمريكا عرضها لتمويل السد العالى ومحاولات إدخال المنطقة فى عديد من الأحلاف، حلف بغداد أو الحلف الاسلامى. وإذا كانت أمريكا قد وقفت ضد العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ فإن ذلك كان من أجل وراثة النفوذ التقليدى لبريطانيا وفرنسا فى العالم العربى، وتؤيد إسرائيل ربيبة أمريكا على عدوان ١٩٦٧ وفى كل مباحثات السلام. وقد اضطرت مصر إلى مزيد من التعاون مع الاتحاد السوفيتى فى التصنيع منذ توريد صفقات السلاح فى ١٩٥٥ واستمرار المد بالسلاح بعد عدوان ١٩٥٦ وبعد عدوان ١٩٦٧ وأثناء حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠، حرب الثلاث سنوات حتى حرب أكتوبر ١٩٧٣ قبل أن تبدأ الجمهورية الثانية بالتحول عن الاتحاد السوفيتى، وقفة مع الصديق، وتنويع مصادر السلاح، واعتبار أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة فى يد أمريكا، وإلغاء الإرادة

---

(١) محمود رياض جـ١/١٨/٣٣٢ جـ٢/٩١.

(٢) وذلك تصديقاً للشاعر العربى:

إذا كان رب البيت بالدف ضارباً ... فشيمة أهل البيت كلهم الرقص.

الوطنية المستقلة والتوازن الدولى[1].

ومن الإنجازات الكبرى فى السياسة الخارجية المصرية فى منتصف السبعينات إقامة علاقات وثيقة مع دول أوربا الغربية وإقناعها بضرورة إقامة دور نشط فى عملية السلام فى الشرق الأوسط وان تقدم اقتراحاتها الخاصة بدلاً من احتكار أمريكا لمشاريع السلام وإطلاق يدها فى المنطقة. وكانت البداية بفرنسا فى عهد ديجول الذى أدان العدوان الاسرائيلى حتى شيراك[2].

رابعا: الدوائر السياسية للخارجية المصرية.

وتعنى الدوائر السياسية مجالات التحرك للخارجية المصرية وتفاعلها مع باقى مؤسسات الدولة تناغماً كما هو الحال فى الجمهوريتين الأولى والثالثة أو تنافراً كما هو الحال فى الجمهورية الثانية. فالخارجية لا تعمل بمفردها. إنما هى جهاز تنفيذى للسياسات التى يصنعها الرئيس، أعلى سلطة تنفيذية فى البلاد. لذلك يمكن التفرقة بين الثوابت الدائمة فى الثقافة السياسية والمنافع العاجلة للرياسة. فإذا اتفقت مؤسسات السياسة الخارجية خاصة الرياسة والخارجية على الثوابت حدث وفاق بين الرياسة والخارجية وهو الأغلب فى الجمهوريتين الأولى والثالثة. وإذا اختلفتا أصبحت الخارجية هى الممثلة للثوابت والرياسة هى المدافعة عن المنافع العاجلة، وهو الأغلب فى الجمهورية الثانية. فالرياسة والخارجية هما أهم عنصرين فاعلين فى رسم السياسة الخارجية تخطيطاً وتنفيذاً.

ثالثاً هناك أيضاً المؤسسة العسكرية التى تقوم بتدعيم الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية والرياسة فى آن واحد طبقاً للدستور وكحق شرعى من مكتسبات ثورة يوليو ١٩٥٢. الجيش هو الحارس على مصالح الشعب ومكاسبه الاشتراكية. هو المسئول أولاً وأخيراً عن قرارات الرياسة فى النصر وفى الهزيمة، فى

---

(١) محمود رياض جـ١/٢٩/٣١/٥٧/٦٨/١٨٦.

(٢) إسماعيل فهمى ص١٧٩-١٨٤.

الحرب وفى السلم. هو المسئول عن هزيمة ١٩٤٨ وعدوان ١٩٥٦ وهزيمة ١٩٦٧. كما أنه يرجع إليه الفضل فى التوجه إلى قصر عابدين بقيادة ناظر الجهادية أحمد عرابى فى ١٨٨٢ دفاعاً عن حقوق الشعب والثوابت الوطنية. وهو الذى قاد حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠. وهو الذى انتصر فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ بعد ضغوطه على الرياسة لاسترداد كرامة الجيش والوطن، فإذا ما حدث صراع بين الرياسة والجيش كما حدث فى انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ كسبت الرياسة نظراً لأن الرئيس هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، ونظراً لما يعرف عن الجيش بعدم تدخله فى السياسة تدخلاً مباشراً بالرغم من ازدياد الأثر العسكرى فى الحياة المصرية بعد الثورة.

رابعاً هناك الرأى العام الممثل فى مظاهرات الطلاب والانتفاضات الشعبية مثل مارس ١٩٦٨ ضد ما يسمى بأحكام الطيران ومظاهرات ميدان التحرير واعتصام الطلاب فى ١٩٧١-١٩٧٢ التى عجلت بحرب أكتوبر بعد أن كان معداً لها عام ١٩٧١ عام الحسم، والانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ التى عجلت بزيارة القدس فى نوفمبر من نفس العام لإيجاد أحلاف خارجية للنظام فى إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد شرعيته الداخلية بسبب التحول عن الخط الاشتراكى إلى الانفتاح، ومظاهرات الطلاب ضد العدوان الأمريكى على العراق فى يناير ١٩٩١ وتكرار العدوان فى ١٩٩٨، وحرق المسجد الأقصى، وضرب المفاعل النووى العراقى، وخطف الطائرة المصرية، وغزو جنوب لبنان وحصار بيروت ولتأييد الانتفاضتين، الأولى والثانية.

خامساً هناك المؤسسات الدستورية مثل الأحزاب، الحزب الحاكم أو أحزاب المعارضة، ومجلسا الشعب والشورى، والقضاء. وهى الدائرة الأقل تأثير وتفاعلاً من دوائر السياسة الخارجية لمصر.

وهناك ثلاثة نماذج فى علاقة الرياسة بالخارجية. الأول الاتفاق بين الاثنين نظرياً وعملياً كما كان الحال فى الجمهورية الأولى. والثانى الاختلاف والتعارض بل والتناقض بين الرياسة والخارجية وهو ما كان سائداً فى الجمهورية الثانية خاصة

بعد زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧، مما أدى إلى استقالة ثلاث وزراء للخارجية. والثالث التكامل التناغم والتوافق والترشيد والتشاور والتنوع بين الرياسة والخارجية فى الجمهورية الثالثة يجمع بين الاتفاق والاختلاف دون التماهى المطلق أو التناقض المدمر.

١- الرياسة. وهى المؤسسة المركزية الأولى التى تتم فيها صياغة السياسات الخارجية المصرية، ثوابتها ومتغيراتها سواء بالاشتراك مع باقى أجهزة التخطيط فى الدولة ومراكز إصدار القرار كما هو الحال فى الجمهوريتين الأولى والثالثة أو على انفراد ودون استشارة كما هو الحال فى الجمهورية الثانية منذ زيارة القدس والصلح المنفرد مع إسرائيل. فمصر نظام سياسى ودولة مركزية، يحكمها الاستبداد الشرقى، نموذج محمد على وعبد الناصر فى مصر الحديثة حتى لقد أطلق رئيس الجمهورية الثانية على نفسه لقب "آخر فراعنة مصر". ولم تكتف زوجته بلقب السيدة الأولى بل أضافت "ملكة مصر" أو "كيلوباترا " فى أحلام اليقظة[1]. الرياسة هى التى ترسم السياسات الخارجية أولاً نظراً لما يتمتع به النظام الرياسى فى مصر من سلطات. والوزارة مسئولة أمام الرئيس وليست أمام البرلمان. السياسة الخارجية هى التى يضعها الرئيس، والخارجية هى المنفذة لها مثل باقى الوزارات ومؤسسات الدولة.

كانت الرياسة والخارجية فى تآلف وتناغم فى الجمهورية الأولى. تحكمهما معاً الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية. وعلى الرغم مما يقال عنها من تسلط رياسى إلا أن الرياسة كانت تستشير فى قراراتها الحاسمة مثل تأميم القناة، والوحدة المصرية السورية، ومساندة الثورة اليمنية، وحرب ١٩٦٧عندما أخبره وزير الدفاع أنه جاهز للمعركة فى العبارة الشهيرة "برقبتى يا ريس"، وفى تجاوز الصراع الأردنى الفلسطينى فى أزمة أيلول الأسود.

---

(١) وقد ذكر القرآن مصر فى خمس آيات أنها بلد الاستقرار والسكن، وبلد الأمان، وبلد الكرم والسخاء، وبلد الزرع والنماء، وفى الخامسة بلد الطغيان "ونادى فرعون فى قومه قال يا قوم أليس لى ملك مصر، وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون". الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص١٦٨-١٧٠.

كانت الرياسة فى الجمهورية الأولى تستشير الخارجية، ووزير الخارجية يستشير لجان التخطيط والإدارات القانونية. فقد طلب محمود رياض من لجنة التخطيط بالخارجية إعداد دراسة عن الوعود الأمريكية خلال أربع سنوات قبل قبول الرياسة مبادرة روجرز وكيف أنها لم تنفذ. كما طلب الوزير أثناء اجتماعه بجروميكو من الإدارة القانونية بالخارجية دراسة عاجلة عن معاهدات الصداقة التى عقدتها مصر مع دول العالم وكيف أنها مجرد عموميات ولا توجد آليات لتنفيذها. كان عبد الناصر يستشير وزير الخارجية فى الرسائل التى كانت ترسلها إليه الولايات المتحدة الأمريكية. واستمرار ضخ البترول بعد ١٩٦٧ كان باتفاق الرئيس ووزير الخارجية من أجل التنمية والتسليح. وفى السنوات الأولى للجمهورية الثانية استمرت سياسة التشاور بين الرياسة والخارجية. فقد طلب الرئيس من وزير الخارجية رياض إعداد البيان السياسى عند وفاة عبد الناصر لمناقشته[١]. وكانت هناك ضغوط شديدة على عبد الناصر لقبول صلح منفرد مع إسرائيل وكان يقول دائماً: ليست المشكلة سيناء التى يمكن استردادها فى أربع وعشرين ساعة بل فى الضفة الغربية والقطاع ومرتفعات الجولان.

وفى الجمهورية الثانية بدأ الخلاف بين الرياسة وباقى مؤسسات الدولة مثل الخارجية والجيش والحزب والرأى العام. وربما تم اختيار الرئيس لنائبه نظراً لأنه لا يمثل شيئاً ولا رأياً، اختيار النقيض للنقيض. وربما عرف عنه الرئيس الراحل علاقته بالغرب وأنه قادر على الاستمرار فى مبادرة روجرز. بدأ الخلاف فى انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ حيث قضت الرياسة على الجيش والحزب والإعلام. واستمر قبل حرب أكتوبر وأثنائها وبعدها، أهداف الحرب التحرير كما تريدها الخارجية والجيش والحزب والرأى العام أم التحريك كما تريدها أمريكا والرياسة، ومعها فى تغيير خطة العبور والتوقف قبل المضايق وعبور إحدى الفرق الاحتياطية فبقى ظهر الجيش الثالث مكشوفاً، والصلح المنفرد، والتوجه نحو الغرب.

---

(١) محمود رياض جـ١/٢٩٢/٣٤٥/٣٦٠ جـ٢/١١٦-١٦٧/٣٠١/٣١٥/٣١٩.

وإذا كان الاختيار السياسى أو الأيديولوجية السياسية هى التى جمعت بين الرياسة والخارجية فى الجمهورية الأولى فإن العامل الشخصى فى الرياسة ودفاع الخارجية عن الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية هى التى أدت إلى الصراع بينهما لدرجة القطيعة واستقالة ثلاث وزراء للخارجية وإقالة رئيس الأركان. ولا يقتصر دور العامل الشخصى على الرئيس وحده بل أيضاً فى الوزير. ولا يقتصر على مصر وحدها بل فى عديد من الدول الأخرى مثل شخصية كارتر، وشخصية كسنجر وشخصية بيجين. ولا يعنى ذلك رد الثقافة السياسية للرياسة إلى عامل واحد، شخصية الرئيس بل هناك الأيديولوجية السياسية التى يتبناها صراحة أو ضمناً، علناً أو سراً، والواقع السياسى المتغير الذى يعيش فيه. والمعروف أن الرئيس لم يكن ذا ثقافة عميقة. فكره يتحدد بشخصه. ولا تتجاوز ثقافة أفلام رعاة البقر والروايات البوليسية. فحقوق الإنسان لديه عندما يقبض الشريف على المجرم فيذكره المجرم بحقوقه[1].

ويمكن التعرف على سبعة مفاتيح فى شخصية الرئيس فى الجمهورية الثانية هى أحد الأسباب الرئيسية كما أدركها وزراء الخارجية فى وقوع التناقض بين الرياسة والخارجية:

أ- الفردية. وهى وراء الانفراد بالقرارات فى الحرب والسلم دون استشارة الخارجية أو أحد من معاونيه. فقد توقف الرئيس عن الاتصال بالخارجية (رياض) ووزارة الدفاع (فوزى). كانت له قناعاته الخاصة غير قناعات عبد الناصر "ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة". وبدأ يناقش قناعاته مع الولايات المتحدة الأمريكية مباشرة بعيداً عن الوزراء المختصين. ولم يناقش موضوع إلغاء معاهدة الصداقة المصرية السوفيتية مع أحد إلا مع إسماعيل فهمى بعد أن شعر أنه يريد أيضاً "وقفة مع الصديق". ولم يخطر وزير الخارجية رياض بمبادرة فتح قناة السويس قبل إعلانها فى حين أخطر وزير الخارجية روجرز باستعداده لقبول الحل الجزئى

---

(١) محمد إبراهيم كامل ص١٩٥.

المؤقت مما أحدث تعارضاً بين الخارجية والرياسة شعرت به أمريكا على الفور ولعب كسنجر عليها. وفى اللقاء الصاخب بين الرئيس ووزير خارجيته محمد إبراهيم كامل قبل الاستقالة قال الرئيس: لقد استمعت إليك كما رأيت دون مقاطعة حتى لا يقول أحد أننى لم استمع ولا أقرأ كما يشيعون عنى. ولكن أعلم أن كل ما قلته لى قد دخل من أذنى اليمنى وخرج من أذنى اليسرى. إنكم فى وزارة الخارجية تظنون أنكم تفهمون فى السياسة ولكنكم لا تفهمون شيئاً على الإطلاق. ولن أعير كلامكم أو مذكراتكم أى التفات بعد ذلك. إننى رجل أعمل وفقاً لاستراتيجية عليا لا تستطيعون إدراكها فى فهمها. ولست فى حاجة إلى تقاريركم السوفسطائية الهائفة. إن الوزير يسب أمامى اليوم الرئيس كارتر وهو الكارت الرئيسى الذى أحوزه لإقامة السلام الشامل. إن محمد حسنين هيكل قريبك يهاجمنى فى كل مكان ويتآمر على لقلب نظام الحكم. وأنا لا أبالى بما ينشره من أكاذيب وسخافات بدافع الحقد الأسود. ولن أسكت عليه فى النهاية، وسأقطع رقبته. تفضل الآن بالانصراف. ولا تعودوا لتتعبوا رأسى وتضيعوا وقتى بأسانيدكم القانونية الفارغة. يظننى وزير الخارجية أننى أهبل. سأوقع على أى شئ يقترحه الرئيس الأمريكى كارتر دون أن أقرأه[1]. تجاوز الدبلوماسية وقال لوزير خارجيته "أنت فاكر نفسك دبلوماسى ياسى محمد"؟ وقد تصل الفردية إلى حد النرجسية. فقد كان الرئيس مشغوفاً بالطعام، يعتبر نفسه أشيك رجل فى العالم. يكتب البحث عن الذات، والسيرة الذاتية نرجسية أدبية، الذات تحول نفسها إلى موضوع هو نفسه ذات. فهو إما لا يفهم أو يفهم ويدعى أنه لم يفهم أو لا يستوعب أو يركز على ذاته ولا يستمع للآخرين.

وقد شعر كسنجر بهذه الخاصية فلعب لعبته لحسابه وحساب إسرائيل وبطريقته ودون إخطار الخارجية الأمريكية، والاتصال بالرئيس مباشرة. وتآمر كسنجر فى الاتصال بصديقه السادات مباشرة وطبع القبلات العربية شاعراً بحرج لأنه يهودى يتناول الصراع العربى الإسرائيلى. لذلك كان يعلن أنه يهودى ولكنه غير

---

(١) محمود رياض جـ٢/٣٥٦-٣٥٧ جـ١/٣٢٨/٣٧٢، إسماعيل فهمى ص٢٦١، محمد إبراهيم كامل ص٦٠٨/٥٧٥/٥٨١/١٧٢.

صهيونى. وكل اتصالاته بالرئيس مباشرة كانت لخدمة مصالح الكيان الصهيونى. كانت الاتصالات مباشرة على مستوى الرؤساء وزراء الخارجية أو مع المخابرات المركزية الأمريكية. فألغى وزارة الخارجية، وطلب من أمريكا نفس الشىء للانفراد بالرأى دون مستشاريه.

لا يقرأ التقارير ويرى أن قراءة التقارير هى السبب فى موت عبد الناصر. وهو الذى أمر بعملية اقتحام قبرص بعد عملية اغتيال يوسف السباعى وفقدان ثمانية عشر ضابطاً مصرياً والطائرة تقليداً لعملية عنتيبى التى قامت بها إسرائيل لإنقاذ الرهائن. لم يفكر فى منظمة التحرير كممثل شرعى وحيد للشعب الفلسطينى وأراد التفاوض نيابة عنهم.

ب- البطولة. وهى سمة طبيعية للفردية خاصة وأنها رد فعل على بطولة رئيس الجمهورية الأولى، غيرة منه وتشبهاً به. حارب بروح عبد الناصر، وانهزم بروحه. فقد كان الخوف من الحرب فى عظامه كما صرح صديقه كسنجر[1]. كما صرح جوزيف سيسكو انه يريد أن يجعل من السادات بطلاً. يلعب دور الرجل الكبير الذى يرسم الاستراتيجيات الكبرى ولا يشغل نفسه بالتفاصيل. يتطلع إلى الماضى والمستقبل دون أن ينظر إلى الحاضر. يريد أن يدخل التاريخ وأن يدخل وزير خارجيته معه. تخطى المؤسسات كلها، وتحولت الفردية إلى بطولة تشبهاً بعبد الناصر. بل أنه هو الذى كون الضباط الأحرار وكان عبد الناصر من أعضاء خليته. استهوته شخصيات أحمد عرابى ومصطفى كمال أتاتورك وأنور باشا الذى سمى على اسمه وهتلر.

جـ- التمثيل. وكما تؤدى الفردية إلى البطولة تحتاج البطولة إلى تأليف وتمثيل وإخراج وإبداع فنى وإثارة الخيال وجذب الأنظار، والحبكة المسرحية، والعقدة والحل. كان يخترع قصصاً ويمطها حتى تصبح بعيدة عن الحقيقة اعتماداً

---

(١) إسماعيل فهمى ص٢٩، محمود رياض جـ١/٣٧٣-٣٧٧ جـ٢/٤٠٨/٤٤٧، محمد إبراهيم كامل ص٤٣/٥١/٤٣٥/١٦/١٩٩-٢١٠/١٣٣.

على المناسبة أو المستمعين خاصة بالنسبة لرحلة القدس خشية أن يقال كيف تمت بالفعل ومدى التنازلات فيها. فالخيال أرحب من الواقع، والشعر أقرب إلى القلب من السياسة، مع أن الحقائق حقائق، ولا يمكن حفظها سراً إلى الأبد. وكان من ضمن حركات المثل حزم الحقائب وتجهيز الطائرة والتهديد بالعودة إلى مصر من كامب ديفيد. كان يريد خلق وجود درامى باستمرار وإعطائه أهمية غير عادية، والقيام بعمل دعائى مثير بدافع الرغبة فى الشهرة وتعظيم الذات. ويربط اسمه بالقدس كما ارتبط اسم صلاح الدين. ومن ضمن التمثيل فى أوائل عهده حرق الأشرطة وهدم المعتقلات أمام عدسات المصورين وهو صاحب مذبحة سبتمبر ١٩٨١ التى وضع فيها مصر كلها فى السجون. وكان قد بدأ حياته راغباً فى التمثيل. وقد هتف أثناء محاكماته الأولى فى قضية أمين عثمان بهتافات وطنية كنوع من التمثيل. عرف كسنجر فيه حب القصص واختلاق الخيال فقام بذلك على لسانه يلفق القصص عن نواياه تجاه الرؤساء العرب. فهو زعيم العالم العربى كى يثير حقد فيصل عليه. فاحتقره فيصل، وسماه "بتاى" اليهودى. وكما يحتاج التمثيل إلى إخراج فإنه يحتاج أيضاً إلى مكان. فجعل مباحثات فك الاشتباك الأولى فى أسوان التى يؤثرها جوها الساحر فى المفاوضين. والزبيبة والعصا والجلباب من مستلزمات شيخ البلد وكبير العائلة الرئيس المؤمن الذى يبدأ اسمه بمحمد. والزى العسكرى والمشية النازية الأخيرة كانت آخر ما ودع به العالم فى ٦ أكتوبر ١٩٨١[١].

د- الإعلام. ولما كان التمثيل فى حاجة إلى نظّارة وليس إلى نظارة أو وزارة ساد الجانب الاعلامى. فقد كان القصد من زيارة القدس الإعلام، وإثارة الرأى العام، "وإيقاظ الشعب المصرى"، والاحتفال بليلة العرس. كان يبحث عن حدث إعلامى ضخم. تصورها وزير الخارجية أسلوب إنشائياً وعبارة بلاغية أو مثلاً شعبياً، أن الإنسان مستعد للذهاب إلى آخر العالم لتحقيق مطلبه أي إلى أقصى حد ممكن مثل "اطلبوا العلم ولو فى الصين" أو "على جثتى" التى تفوه بها أسامة الباز وكيل أول

(١) إسماعيل فهمى ص١٢٣/٤٣/١٣، محمد إبراهيم كامل ص١٩/٩٥/٢٣/٤٩١.

وزارة الخارجية "لن أذهب إلى القدس إلا جثة هامدة". لم يعترض وزير الخارجية حين سماع العبارة فى خطاب الرئيس فى مجلس الشعب على جوهر الزيارة بل على طريقة إخراجها. وكان يفضل الزيارة إلى مجلس الأمن أمام الأعضاء الخمسة الدائمين. وكانت صدمة الرئيس عندما لم يقابل الكيان الصهيونى خيالاً بخيال، تمثيلاً بتمثيل، بطولة ببطولة "لأنهم ليسوا بالمستوى الذهنى ليفهموا أو يتفهموا هذه التحركات". وقد طلب حسن التهامى صاحب ثقافة الجن والعفاريت ومخاطبة والأرواح والأولياء رفيقه فى كامب ديفيد أن تنسحب إسرائيل من ميل مربع واحد من القدس يرفع عليه علم عربى أو إسلامى ويعين عليه حاكماً.

ويأخذ الإعلام طابعاً احتفالياً وأداء مسرحياً وهو ما يسمى بسياسة الصدمات الكهربائية وراء التحول من الحليف السوفيتى التقليدى، وقفة مع الصديق إلى كون ٩٩٪ من أوراق اللعبة، مع ضرورة كسر الحاجز النفسى. وهذا هو السبب فى الإسراع باحتفالات النصر، وفتح قناة السويس، والانسحاب إلى خط العريش رأس محمد، وأن حرب أكتوبر آخر الحروب قبل تحرير طابا وباقى الأراضى العربية المحتلة.

وقع فى غرام نفسه صوتاً وصورة. يدلى بأحاديث صحفية كهواية مفضلة، ويحب ألقاب بطل الحرب والسلام. ويقابل الأدباء والفنانين، اليزابيث تيلور وخوليو ايجلسياس المغنى الجزائرى اليهودى الأصل، وأندريكو ماسياس الذى غنى له بطل السلام. ويدعو عِلية القوم على سفح الهرم، ويقابل ولى عهد بريطانيا وزوجته الجميلة، ويوصيها بطاعة زوجها كما يفعل الفلاح الطيب(١).

هـ- الكذب. ولا يعنى الكذب هنا أي قدح بمعنى عدم قول الصدق بل هو نتيجة طبيعية للخيال. فمبادرة فتح قناة السويس والانسحاب الجزنى بضعة كيلومترات شرق القناة فكرة موشى ديان نسبها الرئيس إلى نفسه. فقد أبلغ وزير الخارجية رياض الرئيس بعد زيارته لعواصم أوربا أن أوربا لا ترى مبادرة فتح قناة

---

(١) إسماعيل فهمى ص٣٨٦-٣٩٢/٤١٥، محمد إبراهيم كامل ص٥٦٥/٤١٥/١٩٤.

السويس أكثر من اتفاق جزئى حول القناة وليس حلاً شاملاً لسيناء أو لكل الأراضى المحتلة. فغضب الرئيس من تخاذل أمريكا فى تأييد مبادرته[1].

وزيارة القدس ليست وحياً هبط إلى الرئيس من السماء وهو فى الطائرة من بوخارست إلى طهران بل اتفاق مسبق بينه وبين إسرائيل على الاتصال المباشر وهى غاية إسرائيل الكبرى وبعد تدبير الملك حسن الثانى للقاء بين حسن التهامى وموشى ديان فى المغرب لإعداد الزيارة. فقد استجاب السادات إلى دعوة بيجين لإقامة اتصالات مباشرة معه فى المغرب. ففى نفس الوقت الذى ذهب فيه وزير الخارجية المصرية لحضور اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة كان ديان فى طريقه إلى نيويورك وواشنطون ثم اختفى فى بلجيكا على نحو غامض، واجتمع بحسن التهامى مبعوث الرئيس فى المغرب ولم يبلغ الرئيس وزير خارجيته بذلك. ولم تكن المرة الأولى التى يخفى عنه بل أنه لم يخبر صديقه كارتر. كما تم تدبير الزيارة مع شاوشسكو فى رومانيا بعد قياس فلسطين على الخارطة بمسطرة أو بشبر فهكذا تتحدد مصائر الشعوب. وناقش الرئيس فكرة الزيارة فى ضيافة "سينا" برومانيا. وكان إلغاء معاهدة الصداقة مع السوفييت ايحاء من كسنجر ولم تأت إلى الرئيس الملهم وحياً.

كما قال الرئيس أن روجرز أخبره بضرورة إخراج الروس من مصر ومن المنطقة العربية كلها قبل أي تسوية شاملة. وهو غير صحيح لأن الرئيس هو الذى توهم أن الروس يكرهونه، وأنهم يفضلون عليه على صبرى. وربما كان هذا التحول كله ليس نابعاً من ذاته بل من ندوة الأهرام التى عبر فيها وزير الخارجية إسماعيل فهمى عن هذه الآراء التى نسبها الرئيس إلى نفسه. إلا أن وزير الخارجية ترك الرئيس فى منتصف الطريق يغرق بمفرده ولم يستطع أن يسير معه إلى آخر الشوط كما فعلت الحركة الإسلامية معه نفس الشىء منذ إخراج أعضائها من السجون

---

(١) محمود رياض جـ١/٣٤٢/٣١٧ جـ٢/٣٩١، محمود إبراهيم كامل ص٤١٨، إسماعيل فهمى ص١١/٣٢٨/٣٦٠/٣٧٥/٣٧٧/٣٨١-٣٨٢/٣٨٤-٣٨٥/٢٠٨.

لاستعمالهم ضد الناصريين فى أوائل السبعينات ثم الانقلاب عليه بعد كامب ديفيد وتركوه فى منتصف الطريق يموت وحده.

و- المقامرة. طالما أن الرياسة تتنازل عن الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية لم يبق لها إلا المتغيرات التى تقوم على المقامرة والمراوغة والتقلب. لم يكن الرئيس ذا رأى ثابت يستطيع المحافظة على اتجاه طوال الوقت بل كان من السهل على الآخرين أن يجعلوه يغير رأيه. وقد رفض وزير خارجيته إسماعيل فهمى أحياناً تنفيذ بعض تعليماته. كان يتظاهر بقبول وجهة نظر الوزير[1]. وفى الوقت الذى كان يعقد فيه مجلس الدفاع العربى ليعد للمعركة، ومهمة يارنج فى الأمم المتحدة على أشدها، والإعداد لمؤتمر جنيف متواصل، يواصل الرئيس اتصالاته بكسنجر بعيداً عن المؤسسات المصرية. فأرسلت له أمريكا صغار موظفى الخارجية للاتصال به بعد أن اكتشفوا فيه رغبة فى تفادى الحرب. وقد أخفى عن العواصم العربية اتصالاته وعدم مشاوراته مع القيادات السياسية فى الداخل. وقد رويت نكتة شهيرة فى أول عهد الرئيس تكشف عن هذه السمة فى شخصيته المراوغة والمقامرة والتمويه، أنه كان يشير بالعلامة الضوئية لسيارته يساراً وينحرف يميناً.

ويصف وزير الخارجية إسماعيل فهمى الرئيس بأنه نادراً ما كان يتصرف بوحى مبادرة شخصية منه حيث كان يتخذ قرارات يعتبرها الوزير غير متبصرة. ومع ذلك استطاع وزير الخارجية أن يعيد السياسة الخارجية المصرية إلى الطريق الصحيح، ثوابتها فى الثقافة السياسية. وكان ذلك ممكناً حتى سفره إلى القدس. ثم كان الحل الوحيد لإنقاذ الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية هو الاستقالة دفاعاً عن الكرامة. كما أن فكرة مد إسرائيل مياه النيل عبر سيناء ليست وحياً من فوق الهضبة من أجل التآخى بين ديانات إبراهيم الثلاث فى المعبد المزمع إنشاؤه بل فكرة قديمة معروفة فى تخطيط المدن وتعمير سيناء.

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٥٩، محمود رياض جـ٢/٤٠٥/٦٣ جـ٣٦٨/١.

ز- الازدواجية. وليست هي عيب أخلاقى بل الجمع بين طرفى نقيض. وربما كان كل العظماء مزدوجى الشخصية. وتعنى الازدواجية إظهار شئ وإضمار شئ آخر. ينحنى أمام تمثال الرئيس الراحل وهو ينوى الانحراف عنه. وينعاه "كنت أتمنى ألا أعيش لهذه الساعة أبداً. كنت أتمنى أن يكون جمال عبد الناصر هو الذى ينعينى". ويصفه وزير خارجيته إسماعيل فهمى أنه كان منعزلاً أقرب إلى الصمت ربما خوفاً من شخصية رئيس الجمهورية الأولى أو إضمار العداء له أو الغيرة منه. وهو فى نفس الوقت إعلامى يهوى الأحاديث الصحفية والاحتفاليات. سحب جواز سفر وجنسية زوجة السفير تحسين بشير التى كانت تعد رسالة عن الشرق الأوسط، وزارت إسرائيل قبل أن يزور هو إسرائيل بشهرين. وهو الرئيس المؤمن "محمد" يقرأ القرآن ويستشهد به فى أقواله وخطبه خاصة تلك التى تطلب المغفرة بسبب الخطأ والنسيان، وهو فى نفس الوقت أمريكى حتى النخاع. وفى حياته الخاصة صعيدى أسمر فلاح من ريف مصر وزوجته من أصل بريطانى بيضاء البشرة، يشعر أمامها بالفخر والارتياح. أصبح الرئيس سجيناً لأساليبه وشخصيته المزدوجة إرضاء لذاته. يقتنع بالوقفة مع الصديق ويعقد معه معاهدة صداقة. يتعامل مع بيجين مباشرة ويلقاه، وفى كل مرة يُهان ويتحمل الصلف والتعصب. خيانة فى ثوب وطنى أو وطنية فى ثوب خيانة، معادلة صعبة واشتباه. لذلك رد إليه بعض المثقفين والباحثين المشابهين له اعتباره، من خائن إلى بطل. يريد تحرير الضفة ويسميها جودياً وسمارياً كما يفعل بيجين. يدعوه ضيفاً عليه ويتحمل منه الوقاحة فى الإعلان أن جدوده بناة الأهرام فى حفل التوقيع فى كامب ديفيد. ويهزأ بالرئيس ومن حركاته التمثيلية بالمغادرة وحزم الأحقبة والعودة إلى القاهرة.

ومن ثم تنتهى ربما أسوأ رياسة فى تاريخ مصر، السادات وصديقه كسنجر ١٩٧٣-١٩٨١، انهيار أمة وانتحار شخص[١].

٢- الخارجية. وهى الذراع الأيمن للرياسة فى الممارسة السياسية وأداتها التنفيذية. يرسمها الوزير والأجهزة المختصة بعد توجيهات الرياسة. وتضم أيضاً

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٣/٢٧/٤١، محمد إبراهيم كامل ص١٩٤/٤٩/٦٤١.

ممثليها فى الهيئات الدولية بالإضافة إلى قناصلها ومفوضيها وسفرائها فى الخارج. وقد زاد عدد البعثات الدبلوماسية من ستين بعثة عام ١٩٥٤ إلى الضعف عام ١٩٨٢ نظراً لاستقلال الدول الأفريقية. وهى التى تعبر عن الثوابت فى السياسة المصرية بصرف النظر عن تقلبات الرياسة، وبناء على وضعها الجغرافى ومسارها التاريخى وبعدها الحضارى وإمكانياتها المادية والبشرية وتجاربها السياسية.

وطبقاً لمنطق العلاقات هناك بنية ثلاثية فى علاقة الخارجية بالرياسة:

أ- الاتفاق التام كما هو الحال فى الجمهورية الأولى (١٩٥٢-١٩٧٠) محمود وزى، محمود رياض = عبد الناصر.

ب- الاختلاف التام كما هو الحال فى الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١)، إسماعيل فهمى، محمد إبراهيم كامل = السادات.

جـ- التنسيق والتكامل كما هو الحال فى الجمهورية الثالثة (١٩٨١-٢٠٠٠) عصمت عبد المجيد، عمرو موسى = مبارك.

وهناك وزراء خارجية يعملون على التخوم بين جمهوريتين من أجل تحقيق التواصل بيم المراحل، البعض أقرب إلى المرحلة السابقة ثقافة وفترة، الاتفاق (محمود رياض ١٩٦٤-١٩٧٢) ولم يستطيعوا الاستمرار فى المرحلة التالية الاختلاف، والبعض الآخر أقرب إلى المرحلة اللاحقة، التكامل ثقافة وفترة (كمال حسن على ١٩٨٠-١٩٨٤) وإن كان إلى مرحلة التكامل أقرب ولأن الجمهورية الثالثة أرادت أن تبدأ بداية جديدة. وتنهى التجربة المؤلمة للجمهورية الثانية. ولا يوجد وزير خارجية أو مندوب لها فى الهيئات الدولية إلا وله موقف وينتسب إلى هذه النماذج الثلاثة مثل عصمت عبد المجيد من الدبلوماسيين، وبطرس غالى من الأكاديميين، وحسن كمال على من العسكريين[1].

وفى النموذجين الأول، الاتفاق، والثالث، التكامل يستقر وزراء الخارجية فترات طويلة، ولا يتغيرون كثيراً، ويقل عددهم. فى حين أنه فى نموذج الاختلاف

---

(١) جهاد عودة ص ١٨٥/٤٤/٣٤٣.

يتغير وزراء الخارجية، ويستمرون فترات قصيرة، ويزداد عددهم. ففي نموذج الاتفاق في الجمهورية الأولى وبعد استتباب الأمر واستقرار الثورة في عامها الأول الذى كان فيه وزيران للخارجية على ماهر باشا (شهران) أحمد محمود فراج طايع (ثلاثة أشهر) ولم يعين إلا وزيران محمود فوزى (اثنا عشر عاماً)، محمود رياض (ثمانية أعوام). ولما كان محمد فوزى أطول وزير خارجية في تاريخ مصر الحديث، وشغل محمود رياض الوزارة فى جمهوريتين، الأولى (ست سنوات)، والثانية (سنتان) يمكن القول بأن الجمهورية الأولى كان لها وزير خارجية واحد، محمود فوزى[1].

وفى نموذج الاختلاف في الجمهورية الثانية والذى وصل إلى حد التعارض والتناقض تبدل على وزارة الخارجية ستة وزراء ظل كل من الوزيرين الأولين في منصبه أقل من عام (محمد مراد غالب، محمد حسن الزيات)، واستقال الثالث بعد أربعة أعوام (إسماعيل فهمى)، والرابع بعد أقل من عام، بين زيارة القدس واتفاقية السلام (محمد إبراهيم كامل)، والخامس (مصطفى خليل) والسادس (كمال حسن على) كل منهما ما يربو على العام مع استمرار السادس كعنصر تواصل فى الجمهورية الثالثة ثلاثة أعوام. ولم تتجاوز مدة أطول وزير فى الجمهورية الثانية أكثر من أربعة سنوات (إسماعيل فهمى)[2].

---

(١) وزراء الخارجية فى الجمهورية الأولى:

أ- على ماهر باشا ١٩٥٢/٧/٢٤-١٩٥٢/٩/٧.

ب- أحمد محمود فراج طايع ١٩٥٢/٩/٨-١٩٥٢/١٢/٩.

جـ- محمود فوزى ١٩٥٢/١٢/٩-١٩٦٤/١٢/١٤.

د- محمود رياض ١٩٦٤/٣/٢٥-١٩٧٢/١/١٧. جهاد عودة ص٣١.

(٢) وزراء الخارجية فى الجمهورية الثانية:

أ-محمد مراد غالب ١٩٧٢/٢/١٧-١٩٧٢/٩/٨.

ب- محمد حسن الزيات ١٩٧٢/٩/٨-١٩٧٣/١٠/٣١.

جـ- إسماعيل فهمى ١٩٧٣/١٠/٣١-١٩٧٧/١١/١٧.

د- محمد إبراهيم كامل ١٩٧٧/١٢/٢٥-١٩٧٨/٩/١٧.

هـ- مصطفى خليل ١٩٧٩/٢/٢٧-١٩٨٠/٥/١٤.

و- كمال حسن على ١٩٨٠/٥/١٤-١٩٨٤/٧/١٦.

لم يستطع وزيران من الجمهورية الأولى الاستمرار فى أول الجمهورية الثانية. واستقال وزيران (ساداتى وناصرى) فى ذروة الجمهورية الثانية. ولم يعمّر وزيران فى نهايتها (مدنى وعسكرى) وقد تولى الرئيس بنفسه الوزارة مرتين أثناء كامب ديفيد واتفاقية السلام فقد كان هو الرئيس والوزير فى آن واحد(١).

وفى نموذج التكامل والتنسيق فى الجمهورية الثالثة لم يعين إلا وزيران (أحمد عصمت عبد المجيد، عمرو موسى). وعمر كل منهما مدة طويلة، عمرو موسى (عشر سنوات) وأحمد عصمت عبد المجيد (سبع سنوات)(٢). وهما يعادلان محمود فوزى ومحمود رياض فى الجمهورية الأولى استقراراً ومدة زمنية(٣).

أ- نموذج الاتفاق. وهو النموذج الذى ساد فى الجمهورية الأولى بين الرياسة والخارجية، بين عبد الناصر من ناحية، ومحمود فوزى ومحمد رياض من ناحية أخرى. وهو الذى يعبر عن الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية كما جسدها نمط الاستقلال الوطنى قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبعدها. وقد كان عبد الناصر يؤكد أن وزير خارجيته يعبر عن وجهة نظره. كان التنسيق كاملاً بين الرئيس والوزير فى العلاقات المصرية السوفيتية والمصرية الأمريكية سياسياً وعسكرياً. ولم يقبل الرئيس مبادرة روجرز إلا بعد سلسلة من الدراسات طلبها من وزير خارجيته. وفى الخارجية ملف كامل منذ ذلك الوقت لخطط التسوية خاصة مبادرة روجرز وانسحاب إسرائيل من سيناء فى لجنة التخطيط بوزارة الخارجية.

---

(١) تولى الرئيس السادات بنفسه وزارة الخارجية مرتين: الأولى ١٩٧٧/١١/٢٧-١٩٧٧/١٢/٢٥، والثانية ١٩٧٨/٩/١٧-١٩٧٩/٢/٢٧.

(٢) وزراء الخارجية فى الجمهورية الثالثة:
أ- أحمد عصمت عبد المجيد ١٩٨٤/٧/١٦-١٩٩١/٥/٢٠.
ب- عمرو موسى ١٩٩١/٥/٢٠- حتى الآن.

(٣) هناك بعض التفصيلات الجزئية مثل تعيين حسين ذو الفقار صبرى مع محمود فوزى وزيراً للخارجية فى ١٩٦١، ومحمود فوزى نائباً لرئيس الوزراء للشئون الخارجية ومشرفاً على الخارجية والعلاقات الثقافية الخارجية فى مارس ١٩٦٤، ومرة أخرى مساعداً للرئيس للشئون الخارجية فى ١٩٦٧، ومحمود رياض نائباً للرئيس ووزير الخارجية (١٩٧٠-١٩٧٢)، ومحمد حافظ إسماعيل وزير دولة للشئون الخارجية عام ١٩٧١. محمد جوادى ص ٧٥/٧٢.

وبها ملف ضخم للخطط الإسرائيلية فى مجال التوسع الإقليمى والاستيلاء على الأنهار العربية أو الأهداف الاقتصادية، وهو مضمون مبادرة روجرز. وكانت الرياسة والخارجية على وعى تام بخطورة الحل المنفرد بين مصر وإسرائيل. إذ قد رفض محمود رياض اقتراح تيتو بمقابلة ناحوم جولدمان واقره عبد الناصر على رفضه. وقد اعتبرت الخارجية الأمريكية الخارجية المصرية عقبة فى سبيل تنفيذ سياستهم فى مصر التى تركز على الحل المنفرد مثل موقف دين راسك وزير خارجية أمريكا من قضية فيتنام بالرغم من الخلاف بين القضيتين. كما استدعى الوزير فى أغسطس ١٩٧١ السفراء المصريين بالخارج من العواصم الكبرى، مراد غالب من موسكو، ومحمد حسن الزيات المندوب الدائم فى الأمم المتحدة، وأشرف غربال من واشنطون، ووزير الدولة للشئون الخارجية حافظ إسماعيل، وأعضاء لجنة التخطيط. وانتهوا إلى انه لا مفر من عمل عسكرى لتحرير الأرض. ورفع التقرير إلى رئيس الجمهورية الثانية. فحرب أكتوبر ليست قراراً فردياً منه بل قرار جماعى من الدوائر السياسية للخارجية المصرية[١].

ب- نموذج الاختلاف. لم يظهر هذا النموذج فقط بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ فى الجمهورية الثانية بل كان سابقاً عليها أثناء النضال الوطنى فى مصر منذ الثلاثينات والأربعينات. وكان الخلاف وقتئذ بين الحكومة المسئولة أمام البرلمان التى أصبحت الرياسة فيما بعد دون أن تكون مسئولة أمام أحد، وسفراؤها فى الخارج ومندوبوها فى المنظمات الدولية. وقد يصل الخلاف إلى حد الاستدعاء أو الاستقالة. وقد حدث ذلك على الأقل أربع مرات.

الأولى مع د. عبد المحيد بدوى باشا رئيس وفد مصر فى مؤتمر سان فرنسسكو عام ١٩٤٥ ورئيسه فى الأمم المتحدة وممثل مصر فى مجلس الأمن عام ١٩٤٦ عندما رفض عرض قضية مصر على المجلس فى ١٩٤٦ لأنها لم تتمخض عن الحرب. ولما هاجمته الصحف الوفدية اعتذر بأنه يقصد الحل الودى. واستقال من منصب وزير الخارجية وعين عضواً فى محكمة العدل الدولية.

---

(١) محمود رياض جـ١/١٨٤/٣٣٦/٢١١-٢١٨/٢٤٣-٢٤٥/٣٢٦/٣٦٩ جـ٢/٣٦١.

والثانية مع محمد حسين هيكل باشا عندما بين أن وجود القوات البريطانية فى اليونان غير دستورى لتهديدها الأمن والسلام. وتقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٧ بطلب سحب كل القوات الأجنبية من دول البلقان بناء على الثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية. فغضب وزير اليونان المفوض. وطالب بإبقاء القوات البريطانية للدفاع عنها ضد الخطر الروسى. فاعتبر هيكل ذلك رأيه الشخصى.

الثالثة مع محمد كامل عبد الرحيم سفير فوق العادة بالولايات المتحدة ورئيس وفد مصر خلال الدورة العادية الرابعة للجمعية العامة ابتداء من ١٩٤٩/٩/٢٠. لم يستمر طويلاً فى الأمم المتحدة لما تقتضيه سياسة مصر من مهاجمة السياسة الأمريكية فى الأمم المتحدة، وهو ما يتعارض مع مرونته فى التعامل مع الساسة الأمريكيين بوصف سفيراً لمصر فى واشنطون ثم تعيين محمد صلاح الدين مكانه. فى هذه الحالة الخارجية فى القاهرة هى التى تحافظ على الثوابت الوطنية[١].

والرابعة مع كامل عبد الرحيم سفير مصر فى واشنطون عندما صرح أمام الصحفيين بأن تحقيق أمانى مصر القومية فى مسألتى السودان وقناة السويس شرطان لأى موافقة من مصر على أى مشروع تحالف للدفاع عن الشرق الأوسط. فقد احتلت مصر فى ١٩٨٢ ولابد أولاً من إلغاء معاهدة ١٩٣٦ حتى تصبح دولة مستقلة تقبل الدخول فى الأحلاف. وقد استاءت الصحف المصرية. فالرأى العام هنا هو الضامن والحارس للثوابت الوطنية. وطالب اشتراك مصر فى اقتراح تركيا إنشاء اتحاد دول شرق البحر المتوسط يضم البلاد العربية وعلى رأسها مصر وتركيا واليونان، وبريطانياً وأمريكا إن شاءتا. ووافقت على اقتراحه الإدارة السياسية فى الخارجية، وهو ميثاق سعد أباد الذى يهدف إلى وضع ستار حديدى بين مصر وروسيا وإبعاد شبح الشيوعية، وحصار الصهيونية، واستبعاد إسرائيل من

---

(١) صفاء شاكر ص ١٨٤-١٨٩/٢١٥-٢١٨، محمود رياض جـ١/٤٧٤.

الانضمام، وتعزيز الصداقة بين مصر وبريطانيا حتى تستجيب بريطانيا لمطالب مصر، والاستفادة من أمريكا فى المساعدات. وقد رفضت الإدارة العربية الانضمام، وآثرت الانضمام إلى الحلف الأطلنطى لإهمال الدول العربية لميثاق سعد أباد، ولم يفعل شيئاً منذ غزو بريطانيا لإيران فى ١٩٤١. وليست لمصر حدود مشتركة مع الدول الأربعة. وتعارض بعض الدول العربية هذا الميثاق. ويدافع الحلف عن مصالح تركيا وبريطاني أكثر مما يدافع عن مصالح مصر.

وكانت ندوة الأهرام التى شارك فيها إسماعيل فهمى باعتباره وكيلاً لوزارة الخارجية هى بداية التحول فى الجمهورية الثانية من الشرق إلى الغرب، من الأتحاد السوفيتى إلى الولايات المتحدة، "وقفة مع الصديق"، "الساداتية قبل السادات" مما يدل على أنها كانت جواً سياسياً سائداً. كان وكيل الوزارة "ساداتياً" بالطبع، ولكنه آثر تركها فى منتصف الطريق، ولم يسر معها حتى النهاية. أخذ المقدمات دون النتائج، والنظرية دون الممارسة. وكان قد اختلف من قبل مع عبد الناصر بشأن تعيين مستشار للزعيم لوممبا "الراديكالى" ونصحه باتباع سياسة "معتدلة". ووضع السادات عينه على فهمى منذ ذلك الوقت الذى تجرأ على مخالفة عبد الناصر فى حين وافقه الجميع. كانت الندوة كلمة حق يراد بها باطل. فقد طالب الوكيل: إعادة تقييم الوضع الدولى ولدور القوتين العظميين، عدم كفاية الدبلوماسية الدولية، إعادة تقييم العلاقات المصرية السوفيتية ومناقشتها مع السوفيت بصراحة على مدى ثمانية عشر عاماً، ضرورة أن تكون لمصر علاقات مع الولايات المتحدة التى يمكن أن تلعب دوراً مهماً فى الشرق الأوسط، ضرورة البداية بعمل عسكرى لإقناع إسرائيل والرأى العام بضرورة حل مشكلة الشرق الأوسط مع السوفيت، ضرورة استخدام البترول كسلاح فى أيدى العرب. وقد ظن السادات والسوفيت، وذرا للرماد فى العيون، أن الندوة قد تمت بإيعاز من الحكومة. فقدم السوفيت احتجاجاً رسمياً إلى مراد غالب وزير الخارجية الذى أعد بدوره قراراً جمهورياً بإعفاء إسماعيل فهمى من منصبه كوكيل لوزارة الخارجية وأن يعين سفيراً فى الوزارة. فقد كان غالب سفيراً فى موسكو وأحد مهندسى العلاقات المصرية السوفيتية بالرغم من

إعجابه بالتحليلات السياسية الجديدة للوكيل. وبدل أن يوقع السادات القرار الجمهورى رقى الوكيل وزيراً للخارجية[1].

ومنذ نهاية الجمهورية الأول كانت هناك رغبة فى "وقفة مع الصديق"، وضرورة تحييد الولايات المتحدة، وقبول مشروع روجرز وهى عبارات محمد حسنين هيكل الكاتب الصحفى ورئيس تحرير الأهرام فى ١٩٧٢. ومع ذلك كان هناك إحساس عام بضرورة التمسك بالحياد الايجابى وعدم معاداة الولايات المتحدة لأنها هى التى تمد إسرائيل بالسلاح وبالتأييد السياسى فى المنظمات الدولية فى مقابل تباطؤ الروس عن حسن نية أو سوء نية فى توريد السلاح، ودون المساس بالثوابت، الحليف التقليدى والعدو التقليدى.

ومع أن عبد الناصر رفض الدخول فى حلف جوى أو عسكرى مع الاتحاد السوفيتى حرصاً على الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية وقع السادات معاهدة صداقة بين مصر والاتحاد السوفيتى ذراً للرماد فى العيون، يعطى إشارة إلى اليسار ويتوجه إلى اليمين. فيطرد الخبراء الروس فى ١٩٧٢ تأشيرة خروج السوفيت ويعطى تأشيرة دخول للأمريكيين. وتخلى الاتحاد السوفيتى عن دوره فى المنطقة وبدأت المرحلة الأمريكية، أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة فى أيدى أمريكا، ملغياً بذلك الإرادة الوطنية والجبهات العربية والإسلامية ودول عدم الانحياز وملغياً العدو الصهيونى الذى يفرض إرادته على الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. وأصبح يتشكك على الإطلاق فيما يقوله السوفيت، ويثق ثقة مطلقة بأمريكا وصديقه هنرى مع أن الأمر لا يتجاوز بيروقراطية الشرق وسرعة الغرب. وازداد التحول إلى أمريكا بعد نصر أكتوبر وازداد النقد للاتحاد السوفيتى المورد الرئيسى للسلاح قبل الحرب وأثناء الحرب وبعدها بدعوى تنويع مصادر السلاح. حاربت مصر بسلاح روسيا حليف أمريكا ثم صادقت أمريكا حليف إسرائيل. ألغت معاهدة الصداقة تحت دعوى أن السوفيت لا يتحدثون باسم مصر واستبدلت سيداً بسيد بعد أن أصبح فى يد

---

(١) إسماعيل فهمى ص٢٦-٣٤/٢٧.

أمريكا ٩٩٪ من أوراق اللعبة. وكان الرئيس من قبل قد القى خطاباً دفاعاً عن السوفيت على مأدبة غذاء رسمية أقامها السفير السوفيتى ذراً للرماد فى العيون، بحيث استحال بعدها التمييز بين الصدق والكذب[1].

وعندما أراد السادات إجراء تعديل وزارى استعداداً لحرب أكتوبر استدعى إسماعيل فهمى بعد أن عينه سفيراً فى بون كخطوة لتدعيم علاقته بالغرب وبعد أن أراد محمود رياض إقصاءه لتوجهه المعادى للسوفيت. جلس معه ساعتين ونصف فى استراحة القناطر وأبدى استغرابه لأفكاره قائلاً: "يا إسماعيل، إن هذا غريب جداً فالكثير من الناس لا يقولون لى ما قلته الآن". وعينه وزيراً للسياحة كمجرد غطاء قبل تعيينه وزيراً للخارجية لتنمية السياحة الأجنبية فى مصر. فالسياسة سياحة، والسياحة سياسة. اكتشف فيه غربيته ثم اختاره لإحداث هذا التحول فى الثقافة السياسية المصرية من الثوابت إلى المتغيرات. واستدعى السادات محمود رياض لتعينه أميناً عاماً للجامعة العربية لإزاحة الناصريين من الخارجية. كما أقصى محمد حسن الزيات من العهد الناصري لتعيين إسماعيل فهمي بدلاً عنه.

ثم عرض إسماعيل فهمى على السادات تقديره للموقف فى ثلاثة احتمالات بعد اعتبار السادات الحرب وسيلة لإيقاظ الشعب المصرى وليس لتحرير الأرض، للإعلام الداخلى والخارجى، كسب شرعية حكم فى الداخل وخضور دولى فى الخارج؛ وليس لإزالة آثار العدوان أو حتى استرداد كامل سيناء. الأول الحرب الشاملة وإطالة فترة القتال والتى كان يفضلها فهمى. والثانى عملية عسكرية محدودة لتحريك الأمور وإثارة الرأى العام كى يقوم بمبادرة الشرق الأوسط، وتقتضى عبور القناة إلى سيناء، والأفضل الوصول إلى المضايق وبالتعاون مع دول عربية أخرى ولمفاجأة إسرائيل. ويكفى لذلك فترة محدودة حتى يتم التدخل الأجنبى وإيقاف وقف إطلاق النار. والثالث هجوم محدود ضد هدف محدد فى سيناء كضربة قاسية

---

(١) محمود رياض جـ١/١٢٣-١٢٧/٣٩٨-٤٠٠/٩/٣٩٣/٤٧٠-٤٧٢/٤٨٦/٤٩٠، محمد إبراهيم كامل ص٢٦. إسماعيل فهمى ص٧٩/٢٧.

لإحدى المنشآت العسكرية ثم الانسحاب إلى الضفة. فترد إسرائيل ويتم الرد عليها، هجمات وهجمات مضادة، تؤثر فى الساحة الدولية لطلب وقف إطلاق النار ودفع الأطراف إلى السلام. وعلق السادات أن الاختيار الثالث نوع من حرب الاستنزاف ١٩٦٧-١٩٧٠ ولا يفكر فيه[١]. والأول قد يؤدى إلى نكسة عسكرية ثانية. فلم يبق إلا الثانى وهو ما تم بالفعل فى حرب أكتوبر. فإسماعيل فهمى هو مهندس القتال للتحريك، والحرب للسياسة والذى مازالت تعانى منه الأرض المحتلة حتى الآن.

ولما لم تحل حرب أكتوبر شيئاً فكر فى الاتصال المباشر مع إسرائيل ولم يستشر فى ذلك إلا وزير خارجية رومانيا بعد أن عرض عليه شاوسسكو زيارة القدس. وبدأ مسلسل "صديقى هنرى" الذى كان ممثلاً لإسرائيل فى أمريكا أكثر من تمثيله أمريكا فى إسرائيل. وقد انتهى ذلك كله باتفاقيتى كامب ديفيد فى ١٩٧٨ والسلام فى ١٩٧٩ التى كانت بمثابة هزيمة سياسية تحقق أهداف ١٩٦٧ كهزيمة عسكرية.

ثم بدأ مسلسل الحلول الجزئية والمنفردة بفتح قناة السويس للملاحة وهو اقتراح موشى ديان، وضرورة دخول عبارة أمريكية أولاً القناة يوم ١٩٧٥/٦/٥ بناء على اقتراح هيكل حتى يتحول يوم الحزن إلى يوم فرح، وتتم فى اللاوعى الشعبى مقارنة هزيمة ناصر بانتصار السادات، وخوفاً من أن تطلق إسرائيل النار على الرئيس وكأنه مازال مستمراً فى الدفاع عن الثوابت الوطنية فى حين قد أطلق النار عليه المدافعون عن هذه الثوابت من الجماعة الإسلامية المعارضة[٢].

ومع ذلك ظل وزراء الخارجية صامدين. فقد سبق أن فاتح السادات إسماعيل فهمى بشأن زيارة القدس واعترض عليها، وأبلغ وزراء الخارجية فى تونس ذلك. ولما قام بها استقال على الفور. كما رفض التوقيع على اتفاق فك الاشتباك الثانى مع إسرائيل فى حين وقع الأول مع أمريكا حتى لا يتم الاعتراف بإسرائيل

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٠/٢٨-٣١/٣٧-٦٠، محمود رياض جـ١/٤٠٨ن عصمت عبد المجيد ص١٣٤-١٣٥.

(٢) إسماعيل فهمى ص ١٢٧-١٢٩.

طبقاً لخدعة كسنجر. ورفض اقتراح بيع طائرات سى ١٣٠ لمصر من وراء القنوات الرسمية دون استشارة السادات. وإذا كان إسماعيل فهمى لم يتحمل زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ فإن محمد إبراهيم كامل لم يتحمل اتفاقية السلام فى ١٩٧٩. فقد كان من شباب الحزب الوطنى الذى أسسه مصطفى كامل واعتقل مع السادات فى حادث مقتل أمين عثمان. شكل لجنة من خبراء وزارة الخارجية للتعرف على جوانب القضية، وطلب مساعدة رياض استعداداً لقمة كامب ديفيد. وكان السادات قد اختفى مع العربة التى كان من المفروض أن تنتظر حسين توفيق بعد اعتقاله أمين عثمان كما اختفى ليلة الثورة فى ٢٣ يوليو وافتعل حادثة شجار فى السينما، وسجله فى قسم الشرطة كى يثبت أنه لم يشارك فيها. وقد اعترف الجميع باشتراكهم فى الجمعية السرية إلا السادات. كما اشترك فى محاولة تهريب عزيز المصرى. كان محمد إبراهيم كامل من مدرسة الوطنية المصرية، مدرسة محمد صلاح الدين، ومحمود فوزى، ومحمود رياض. أراده السادات أن يحلف اليمين الدستورية بعد تعينه وزيراً للخارجية بحضور بيجين فى الإسماعيلية[1]. كما استدعى عيزرا وايزمان لزيارة مصر أثناء اجتماع وزراء الخارجية العرب، وكانت الخارجية ضد الزيارة. وفى حفل عشاء أهان بيجين "الوزير الشاب". وكان الوزير يشجع الرئيس على اتخاذ المواقف الوطنية مثل ضرورة استعداء اللجنة العسكرية من القدس. ثم استقال بعد قراءة مشروع اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل التى أعدتها أمريكا لصالح إسرائيل وقبل التوقيع بأربع وعشرين ساعة[2].

وقدم مصطفى خليل رئيس الوزراء ووزير خارجيتها احتجاجاً مكتوباً ضد الاتفاق. كما أدرك أعضاء الوفد المصرى المخاطر الكامنة فى الاتفاق. وكتب إلى سيروس فانس يشكو من أن مذكرة الاتفاق موجهة ضد مصر فى ست عشرة نقطة: اتهامات مزعومة ضد مصر، عدم إبلاغ مصر إلا فى اللحظة الأخيرة، مساندة ادعاءات إسرائيل، افتراض انتهاك مصر للاتفاق، التحاف بين أمريكا وإسرائيل ضد

---

(١) محمود رياض جـ٥٣٩/١، إسماعيل فهمى ص ٢٤٧-٢٥٩/٢٤٨.

(٢) محمد إبراهيم كامل ص ٤٢١/٢٣٦/٢١٤/٤٢/١٥/١٣/٩.

مصر، إعطاء أمريكا حقوق لم يجر التفاوض فيها مع مصر، إعطاء أمريكا حق فرض عقوبات على مصر، تعبيرات غامضة تعطى لأمريكا سرعة توجيه الاتهامات إلى مصر، خضوع الإمدادات الاقتصادية والعسكرية لمصر لتقدير أمريكا وحدها، خضوع العلاقات المصرية الأمريكية لطرف ثالث هو إسرائيل، موافقة أمريكا على ما تقوم به إسرائيل ضد مصر، إعطاء أمريكا الحق في فرض وجودها العسكرى فى المنطقة، شكوك حول نية أمريكا فى صنع السلام، الآثار العكسية لذلك على الصعيد العربى، حدوث تحالفات مضادة فى المنطقة(١).

كانت الاتصالات السرية تجرى على قدم وساق بين الرياسة والولايات المتحدة الأمريكية أو من خلال السعودية أو وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بالقاهرة. وبالرغم من وجود تعاطف بين إسماعيل فهمى وكسنجر فى البداية. وافق السادات على أثرها على نقاط المناقشة بين كسنجر ونكسون فيما عدا تبادل الأسرى ودون استشارة وزير الخارجية وهى: وقف إطلاق النار، بدأ محادثات للعودة إلى خطوط ١٠/٢٢، إمدادات مدينة السويس المحاصرة، إمدادات تموينية للضفة الشرقية للجيش الثالث المحاصر، مراكز تفتيش للأمم المتحدة على طريق القاهرة السويس بالاشتراك مع ضباط إسرائيليين، تبادل أسرى الحرب.

كان من عادة الرئيس الموافقة على ما يعرض عليه بصورة آلية دون أن يقرأه مع كسنجر كوسيط غير أمين مع إسرائيليين مراوغين. وقد لاحظ كسنجر نفسه ذلك على الرئيس الذى كان يميل إلى أخذ قرارات من وحى اللحظة دون التفكير فيها ودون استشارة الوفد المصرى. وقد قام كسنجر نفسه بنفس الدور كالسادات، لا يستشير رئيسه ولا سفير أمريكا بالقاهرة. ولعب دور إسرائيل ومجده الشخصى كالسادات. أحياناً يوافق الرئيس وزير خارجيته على ما يقول، استراتيجية كاملة مكتوبة، ثم ينفرد بالقرار. وعندما أراد إسماعيل فهمى إلغاء كلمة "إنهاء حالة الحرب" من اتفاق فصل القوات أخبره كسنجر أنها خط السادات أضافها على النص

---

(١) إسماعيل فهمى ص٤٤٤.

المطبوع. لقد كان الرئيس فى الواقع لا يثق فيمن حوله ولا يوفهم حق قدرهم، وكان يهاجم كل مسئول فى حكومته، لم تكن لديه أفكار واضحة عن السياسات الطويلة المدى بل كان يميل إلى أن يحيا يوماً بيوم، لحظة بلحظة. يتعامل مع المشاكل، كل على حدة، بمجرد ظهور كل منها. لقد تأثر الوزير بصفاته الإنسانية أكثر مما تأثر بعبقريته السياسية. وأصابه بعض القلق لما قد يحدث لمصر إذا استمر الرئيس على هذا المنهج. وكان يدير الدولة بأسلوب المقامر والمناضل الفردى ضد القصر والإنجليز. وفى اللحظة الحاسمة رفض الوزير التوقيع على وثيقة كامب ديفيد. كان هناك اعتقاد أن الرئيس يتصف بالمرونة بينما معاونوه المقربون يتصفون بالتشدد فى حين أن رئيس الوزراء بيجين كان يتصف بالتشدد بينما معاونوه المقربون يتصفون بالمرونة. ويقول محمد إبراهيم كامل "أشعر بالفخر إذ أقول أن سمعة وزارة الخارجية المصرية كانت رفيعة جداً فى تلك الفترة، وأن أى شخص فى الداخل أو فى الخارج كان يستفسر من وزراء الخارجية إذا أراد إيضاحاً حول موقف مصر ولا يستفسرون من رياسة الجمهورية أو من هيئات أخرى[1]. وإذا كان عبد الناصر يعتبر أن وزير الخارجية إنما يعبر عن وجهة نظره فإن السادات كان يخبر أمريكا أن الخارجية أولاد متشددون[2].

جـ- نموذج التكامل. ويعنى هذا النموذج تجاوز التماهى المطلق فى الجمهورية الأولى والتنافى المطلق فى الجمهورية الثانية، إلى نوع من التنسيق والتناغم والتكامل، الوحدة والتنوع، الجمع بين الدعوى ونقيضها فى دعوى ثالثة لا هى الدعوتان الأوليان ولا هى غيرها فى الجمهورية الثالثة. ويتطلب ذلك إبداعاً خلاقاً يتجاوز الطرفين الحدين، فإذا كانت الجمهورية الأولى قد قامت على قانون الهوية، والثانية على مفهوم الاختلاف فإن الثالثة قامت على أن الهوية فى الاختلاف، وأن الاختلاف فى الهوية.

---

(١) إسماعيل فهمى ص٦٦/٧٨/٩٠-٩١/١١١-١١٤/١١٦/١١٩/٣١.

(٢) محمود رياض جـ٢/٥٢٤ جـ١/٣٣٦، محمد إبراهيم كامل ص٥٠٦.

وقد بدأ هذا التكامل فى الجمهورية الثالثة على يد الوزيرين عصمت عبد المجيد وعمرو موسى. كلاهما مدنيان، أكاديمى دبلوماسى ودبلوماسى أكاديمى. تولى عصمت عبد المجيد أولاً مسئوولية العلاقات الثقافية والتعاون الفنى بالخارجية ترث وزارة العلاقات الثقافية التى رأسها د. حسين خلاف، تقديراً لدور الخارجية فى العلاقات الثقافية[1]. فمصر وريثة حضارات البحر الأبيض المتوسط، بلد الأزهر ومعقل الإسلام، قلب العروبة وثغر أفريقيا. وبدأ التنسيق مع باقى أجهزة الدولة فى مجال الثقافة والتعليم، وزارة التربية والتعليم، والتعليم العالى، والجامعات، والأزهر، والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ووزارة الثقافة. وكانت الوزارة تضم عناصر ذات توجه يكاد يكون مستقلاً عن الخط العام للحكومة. وتسعى باستماتة إلى استعادة ما كانت تتمتع به من نفوذ وسلطان قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وفى الجمهورية الأولى بعد الثورة. ومع ذلك كان الوزير أقرب إلى الجمهورية الثانية، مؤيداً حركة التصحيح، ومبرراً طرد الخبراء الروس، وينقد الناصرية بعد انقضاء عهدها، ويتناول حرب أكتوبر على نحو إنشائى دون تحليل نتائجها السياسية.

وتغير الحال فى عهد الوزير عمرو موسى فأصبح التكامل أقرب إلى روح الجمهورية الأولى. فصدر قرار وزارى جديد رقم ٧٩٩ بتاريخ ١٩٩٢/٤/١٤ يحدد فيه الظروف الجديدة التى تعيشها مصر وتعمل فيها الخارجية المصرية مثل: العالم ذو القطب الواحد والتجمعات الإقليمية، تحرير التجارة العالمية، وتعدد الأقطاب الاقتصادية، والحذر من المؤسسات المالية الدولية والثورة التكنولوجية، تجاوز البيروقراطية، التجمعات الأهلية مثل جمعيات حقوق الإنسان وحماية البيئة، وفى نفس الوقت نمو الجماعات غير الشرعية، وضرورة وضع منظور استراتيجى شامل، والاعتماد على روح المنافسة والإيمان بالمبادرات، وترشيد الإنفاق. كانت أغراض التنظيم الجديد مواكبة التغيرات المستجدة إقليمياً ودولياً، والإفادة من ثورة الاتصالات وشبكة المعلومات، والقيام بدور إقليمى رائد ودبلوماسية متعددة

(١) عصمت عبد المجيد ص ٩٩-١١٠/١٠٠.

الأطراف، ومواجهة تحديات المجتمع المصرى، ومزيد من التخصص فى العمل الدبلوماسى، وتطوير المهارات الدبلوماسية وقدرات الدبلوماسى، وتحمل الأفراد مزيد من المسئوليات، وترشيد عملية صنع القرار. وتم تطوير المعهد الدبلوماسى وإدخال اللغات الحية ونظم المعلومات، وتنظيم الدورات العلمية والثقافية للمتابعة الشاملة وإقامة الندوات، ومعرفة المناطق التى يرسل إليها الدبلوماسيون. وأسس الوزير المجلس الاستشارى للشئون الخارجية من دبلوماسيين وأكاديميين وخبرات. وفتح قنوات للتعاون مع مراكز الأبحاث العلمية. كما أنشئت إدارة لشئون مجلسى الشعب والشورى لأول مرة للتنسيق بين وزارة الخارجية والمؤسسات الدستورية التى ظلت على الهامش فى الجمهوريتين الأولى والثانية[1].

وبدأت الخارجية مع الرياسة تعود إلى الثواب الوطنية والقومية السياسية المصرية خاصة فيما يتعلق بقضايا الحرب والسلام مثل: تأييد المطالب الفلسطينية، معارضة السلام المنفرد ومشاريع الاستسلام، وعدم تجاوز السلام البارد بعد تحرير الأرض، وتأجيل المفاوضات المتعددة الأطراف، ومقاطعة مؤتمر الدوحة. وتجميد خطوات التطبيع ... الخ، وإبلاغ وزير الخارجية مجلس الجامعة العربية بتجميد خطوات التطبيع فى أبريل ١٩٩٧ ثم أخيراً سحب السفير احتجاجاً على العدوان الإسرائيلى على الشعب الفلسطينى وتطبيقاً لمؤتمر القمة العربى الأخير فى القاهرة. وعادت الخارجية من جديد مؤسسة ولادة لجيل جديد من الدبلوماسيين المصريين المدافعين على الثوابت الوطنية فى السياسة المصرية مثل فتحى الشاذلى نائب وزير الخارجية الذى أعلن أن لغة نتانياهو تبعث على الاشمئزاز، وأنها إطلاق لصيحات الحرب، وأن نتانياهو لم يعد شريكاً فى عملية السلام.

وبدأ التفاعل من جديد بين الدوائر السياسية للخارجية المصرية تدعيماً لنضال الشعب الفلسطينى والانتفاضة الأولى والثانية وبزوغ الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس، والتضامن العربى، ورفع التناقض بين الثورة العربية والثورة

---

(١) د. جهاد عودة ص٥٢-٥٥/٥٧-٥٩/٦٦-٦٧/٧٠.

الإسلامية في إيران، والعمل على تحرير ما تبقى من أراضى محتلة فى الجولان بعد أن تم تحرير جنوب لبنان. وعادت مصر تكتشف ريح الشرق، الصين واليابان وكوريا، وتتطلع إلى اللحاق بالنمور الأسيوية، وإعادة الجسور مع الاتحاد السوفيتى بالرغم من انهيار النظم الاشتراكية، وإقامة تجمعات إقليمية جديدة فى مواجهة العولمة والشركات المتعددة الجنسيات، مجموعة الثمانية، مجموعة الخمسة عشر، ومجموعة الثمانية عوداً إلى الدائرة الأسيوية الإفريقية، وتحييد أوربا ومبادرات الحوار بين الشمال والجنوب، والتفاعل مع مشاريع الشرق أوسطية والمتوسطة دون أن تكون الباب الخلفى للتطبيع مع إسرائيل أو تكون بديلاً عن القومية العربية، وتغيير الرأى العام الأمريكى دون التفريط فى استغلال الإرادة المصرية[1]. ولما كانت الثقافة السياسية للخارجية المصرية هى نفسها الثقافة السياسية الداخلة فتم التأكيد على ضرورة توسيع الهامش الديمقراطى فى مصر. فالسياسة الخارجية تعبير عن السياسة الداخلية. يصنعها الشعب قبل أن تصوغها الرياسة.

ويدل على ذلك تحليل مضمون خطب وبيانات وتصريحات الوزير عمرو موسى على مدى أربعة أعوام ١٩٩٤-١٩٩٧ فى منتصف عهده منذ ١٩٩١ حتى الآن على سلم الأولويات فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية وهى: أمريكا (بيانات وخطب نيويورك، وواشنطون، وجورج تاون، وهيوستن) ثم أفريقيا ثم الأمم المتحدة، ثم الشرق الأوسط ومجلسى الشعب والشورى والمتوسطية ثم أوربا وآسيا وجامعة القاهرة، ومرة واحدة تل أبيب[2].

ومن حيث الموضوعات تعود مصر بؤرة للدوائر الثلاث، الدائرة العربية والدائرة الإفريقية الأسيوية التى تختلف كثيراً عن دول عدم الانحياز أو الدول الإسلامية ثم يضاف إليها دائرة العالم كله فى عصر العولمة. ولا فرق بين السياسية الداخلية والسياسية الخارجية. فالمجتمع واحد فى الداخل والخارج. وقوة الخارج

---

(١) د. جهاد عودة ص ٣٦٠-٣٦٢.

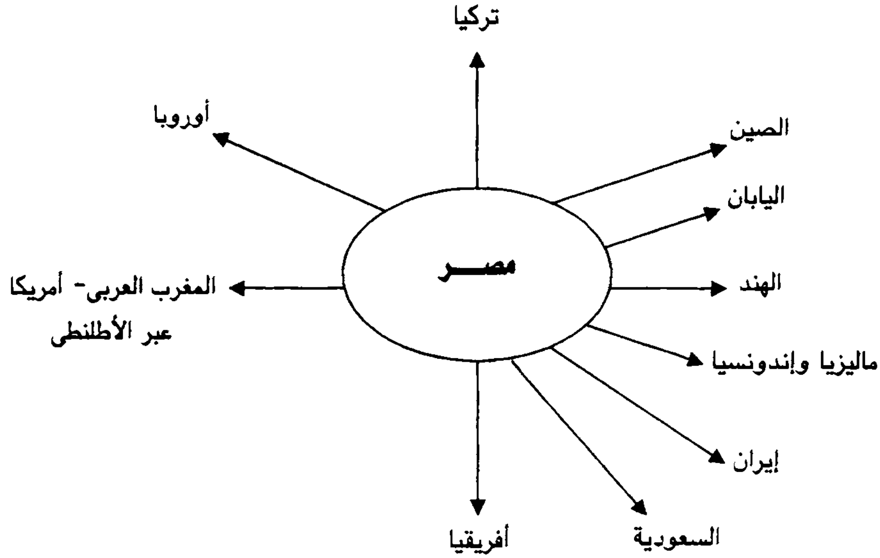
(٢) أمريكا أفريقيا (٨)، الأمم المتحدة (٧)، مجلسى الشعب والشورى (٥)، الشرق الأوسط، المتوسطية (٤)، أسيا، أوربا، جامعة القاهرة، القاهرة (٣)، تل أبيب (١).

فى قوة الداخل كما هو الحال فى كل التحولات الثورية، الثورة الفرنسية وخروج نابليون من الداخل الخارج، والثورة الأمريكية، والثورة الاشتراكية، والثورة الإسلامية فى إيران.

فعلى الصعيد الوطنى تظهر موضوعات التنمية والخصخصة والمرأة والسكان وحقوق الإنسان والبيئة. وهى الموضوعات التى أرادها عصر العولمة أن تشغل الدول النامية بعيداً عن الدولة الوطنية. وعلى الصعيد العربى تظهر بطبيعة الحال القضية الفلسطينية، وحقوق شعب فلسطين، وإقامة السلام على العدل، وضرورة تطبيق قرارات الأمم المتحدة ١٩٤/٣٣٨/٢٤٢، والالتزام بالشرعية الدولية، وفضح جرائم إسرائيل، وعدم شرعية المستوطنات، وضرورة إخلاء المنطقة من أسلحة الدمار الشامل. ثم تأتى باقى الموضوعات العربية ليبيا والعراق والسودان وإريتريا ضد مخاطر الحصار والتهديد والتقسيم والحروب الأهلية والعرقية والطائفية دفاعاً عن الأمن القومى العربى، وضرورة تفعيل دور الجامعة العربية ومنظمة الوحدة الإفريقية، ومجموعة الثمانية، ومجموعة الخمسة عشر، والكوميسا، والحوار العربى الأوربى، وحوار الشمال والجنوب، وبرشلونة والوقوف ضد سياسة التطهير العرقى فى البوسنة والهرسك وكوسوفو والشيشان. كل هذه التجمعات الإقليمية والدولية إنما هى دوائر لتحركات مصر بما فيها الشرق أوسطية المتوسطية دون أن يكونا بديلين عن القومية العربية أو بابين خلفيين للتطبيع مع إسرائيل. وعلى الصعيد الدولى تعى الخارجية المصرية تغير العالم وثورة الاتصالات والتحول إلى الألفية الجديد، والانتقال من قرن إلى قرن، ونظام العولمة ومؤسساته مثل منظمة التجارة العالمية، واتفاقية الجات والديون التى تثقل كاهل دول العالم الثالث، وإصلاح المنظمات الدولية بعيداً عن سيطرة الدول الكبرى، وضرورة حل المنازعات بالطرق السلمية، ونهاية النظم العنصرية من العالم مثل جنوب أفريقيا، فى عالم متعدد الثقافات، تتحاور فيه الحضارات ولا تتصارع، تلتقى ولا تتصادم. هذه هى الموضوعات الغالبة على خطب وبيانات عمرو موسى تذكر بالجمهورية الأولى فقد كان من تنظيمها الطليعى. يمكن إذن طى صفحة الماضى الذى خرج على الثوابت

الوطنيـة فـى الثقافـة السياسـية للخارجيـة المصـرية باسـم الواقعيـة السياسـية دون الوقوع فى أحلام الجمهورية الأولى وطوباوياتها.

ومن ثـم تعـود مصـر إلى مركز العـالم أفريقيـا فى جنوبها وأوربـا فى شمالها والمغرب العربى، وأمريكا عبر الأطلنطى فى غربها، وآسيا فى شرقها.



مصر دولة عربية إسلامية أفريقية فى قلب منطقة الشرق الأوسط فى حوض البحر المتوسـط، فـى المركز بين أوربا وآسيا وأفريقيـا. كما أنها دولـة نامية تتفق مصالحها مع الخط العام لدول العالم الثالث. وهى قادرة بميراثها الدبلوماسى الطويل وعمقها التـاريخى على تحـرك إقليمى ودولـى فـى مواجهة العولمة، لقـاء الحضـارات واسـتمرار التـاريخ فـى مواجهـة صـراع الحضـارات ونهايـة التـاريخ. وهـى فـى قلب الحضارات القديمة، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً. سـاهمت فى قلب الحضـارات الإسـلامية علـى نقـل حضـارات العـالم مـن العصـر القـديم إلـى العصـور الحديثة حتى ورثتها أوربا، من ابن سـينا وابـن رشـد وابـن خلـدون والحسـن بـن الهيثم إلى جاليليو واسيبنوزا وكـانط. ومن ثم تتحـول الثقافة السياسـية للخارجية

المصرية من الدبلوماسية إلى التاريخ[1].

٣- الجيش، والرأى العام، والأحزاب، والمجالس الدستورية والقضاء. إذا كانت الرياسة والخارجية هما أهم دائرتين سياسيتين فى صنع القرار وفى الاتفاق أو الاختلاف أو التكامل بينهما فإن باقى دوائر الثقافة السياسية أقل فاعلية لظروف وأوضاع كل منهما مثل الجيش، والرأى العام، والأحزاب السياسية، والمجالس الدستورية. فالجيش طبقاً للدستور لا يتدخل فى السياسة وإن كان هو الحامى للمكتسبات الشعبية. والرأى العام كان فى معظمه حكراً على الحزب الواحد بالرغم من تحوله تدريجياً إلى التعددية الحزبية من الجمهورية الأولى حتى الجمهورية الثالثة. والأحزاب السياسية فى غالبيتها هى الحزب الحاكم الذى هو الرياسة، وضعف أحزاب المعارضة. والمجالس الدستورية، الشعب والشورى يتحكم فيهما الحزب الحاكم أى الرياسة بالانتخاب أو التعيين.

أ- الجيش. وهو المدافع عن سلامة الوطن مع مجلس الأمن القومى فى الحرب والسلم. كان الجيش جزءاً من الحياة السياسية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وازداد دوره بعدها. كان هناك إعجاب فى الجيش بالعسكرية الألمانية فى الأربعينات عند الثلاثى الحربى " كما تصفهم السفارة البريطانية " فى حكومة على ماهر: عبد الرحمن عزام وزير الأوقاف، وصالح حرب وزير الدفاع، وعزيز المصرى رئيس هيئة الأركان[2]. فعدو عدوى صديقى [3].

وحركة الضباط الأحرار هى استمرار للحركة الوطنية فى الأربعينات. وإلغاء النحاس لمعاهدة ١٩٣٦ مثل تأميم ناصر للقناة عام ١٩٥٦ والذى وضع حداً لمعاهدة الجلاء فى ١٩٥٤. كان وجود العسكريين المصريين فى الخارجية نادراً. فبعد عودة الوزارة فى ١٩٢٢ بعد ثورة ١٩١٩ تم اختيار السلك الدبلوماسى من

(١) خطاب فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ١٩٩٥/١١/١٢. المؤتمر الوزارى الأوروبى المتوسطى ١٩٩٥/١١/٢٧ جـ٣/١٢٠-١٣٣-١٣٤.

(٢) د. صفاء شاكر ص ١٢١ محمود رياض جـ٢/٢٨٠، محمد إبراهيم كامل ص ١٢.

(٣) د. صفاء شاكر ص ٢٢٣-٢٢٤.

موظفى الحكومة من مختلف الوزارات أو من الموظفين من خارج الحكومة أو من أصحاب المهن الحرة أو من صفوف العسكريين مثل البكباشى صالح عبد الرحمن أفندى قنصلاً من الدرجة الثانية فى جدة. لذلك تمثل ثورة ١٩٥٢ بداية عهد جديد للخارجية المصرية. فقد تغلغل العسكريون فى الخارجية. وخرجت الطبقة الأرستقراطية لتحل محلها الطبقة الوسطى. لم يدخل العسكريون قبل الثورة إلا ثلاثة: اللواء على نجيب الوزير المفوض فى سوريا، واللواء أركان حرب محمد إبراهيم سيف الدين الوزير المفوض فى الأردن، والفريق عزيز المصرى الوزير المفوض فى الخاصة ثم الوزير المفوض فى الاتحاد السوفيتى. وفى عام ١٩٦٢ بلغ عدد العسكريين اثنين وسبعين ضابطاً من مجموع عدد السفراء بالخارجية وهم مائة أى بنسبة ٧٢٪. وكان سفراء مصر فى أوربا كلهم من الضباط عام ١٩٦٢ باستثناء ثلاثة من المدنيين.

وكما أن هناك اتفاقاً بين الخارجية والرياسة، هناك أيضاً اتفاق مشابه بين الخارجية والرياسة والمؤسسة العسكرية باستثناء ما قبل هزيمة ١٩٦٧ فى الجمهورية الأولى وما بعد انتصار ١٩٧٣ فى الجمهورية الثانية. فالعمل السياسى عمل عسكرى تمهيدى، والعمل العسكرى عمل سياسى تنفيذى. العمل السياسى تتويج للعمل العسكرى، والعمل العسكرى تحقيق للإرادة السياسية. فحرب ١٩٧٣ تمت بناء على خطة جرانيت ٢٠٠٠ التى أعدها ناصر ورياض وفوزى فى عمق سيناء. كما طلب ناصر من فوزى تقريراً عن الموقف العسكرى قبل مبادرة روجرز. وكان التعاون بين الخارجية والمؤسسة العسكرية فى ١٩٧٣ رد فعل على الفصل بينهما فى ١٩٦٧. وكان رياض على صلة بفوزى، فكلاهما زملاء دراسة من دفعة ١٩٣٦.

ويمكن للجيش القيام بضغوط على القيادة السياسية فى حالة التراخى العسكرى. فقد تململ الجيش بعد إعداد فوزى له من التراخى فى تحرير سيناء وتأجيل سنة الحسم إلى ما لا نهاية والرغبة فى استرداد كرامته وكرامة الشعب

الوطنى. وكانت القوات المسلحة قبل ذلك تلح على عبد الناصر للقيام بعمل عسكرى ضخم ضد إسرائيل خصوصاً سلاح الطيران كرد فعل على غارات إسرائيل فى العمق. وقد أخطرت الخارجية موسكو بالاستياء فى أوساط الجيش لعدم تزويدهم بمعدات سبق التعاقد عليها مثل الصواريخ الخاصة بفتح الثغرات فى حقول الألغام وأدوات التنشين للمدفعية بعيدة المدى وأجهزة الرؤية الليلية للمدرعات. وبعد الغارات الإسرائيلية فى العمق طالب ضباط سلاح الطيران بضرورة تماسك الجبهة الداخلية. فالجيش جيش الشعب، والشعب شعب الجيش[1]. ودون التنسيق بين الخارجية والجيش تحدث النكسات العسكرية كما حدث فى ١٩٦٧ أو السياسية كما حدث فى ١٩٧٣. ففى حرب ١٩٦٧ لم يكن هناك تنسيق بين الخارجية والجيش. وقبلها ببضعة أسابيع فقط تم إنشاء غرفة عمليات سياسية بالخارجية لوضع تقييم دقيق للنتائج، مركزة على عبد الناصر ودائرته المقربة. وكان عبد الناصر قد أخذ قراراته بسحب قوات الأمم المتحدة من سيناء، دون استشارة أحد من الخارجية، عن طريق وزير الخارجية إلى الجنرال ريكى الذى رفض استلام الطلب إلا عن طريق الأمم المتحدة. فطلب عبد الناصر انسحاب قوات الأمم المتحدة من بعض المواقع فحسب. ثم تم إبلاغ الخارجية. ورفض عبد الناصر مذكرة الخارجية والتحليلات العقلانية، واتخذ سلسلة من القرارات الفردية الذاتية. واندلعت الحرب وهزمت مصر، وأفل نجم عبد الناصر، وانتهى مستقبله السياسى. وكان الأمر مجرد وقت. لا فرق إذن بين هزيمة ٦٧ العسكرية وهزيمة ١٩٧٣ السياسية إلا أن الأولى كانت لصالح الوطن والثانية كانت لصالح الغرب، الولايات المتحدة وإسرائيل. كانت الفردية فى قائد الجيش ١٩٦٧، وفى الرياسة فى ١٩٧٣. فرح الأول بدخول طائرتى ميج ٢١ للاستطلاع فوق بير سبع التى لا تبعد إلا بضع دقائق عن الحدود المصرية لإثبات مدى قوة سلاح الطيران. وبعد هزيمة ١٩٦٧ قدم عامر طلباً بنقل أسماء عشرة من ضباط إلى الخارجية منهم أحمد إسماعيل. ولم يقبل ناصر إلا بعد استشارة رياض. ثم انتحر قائد الجيش فى ١٩٦٧. فهو المسئول عن الهزيمة العسكرية كما أنه

(١) محمود رياض جـ١/٢٤٦/٣٦٩/٢٢٠/٣٣٦/٣٨٣ جـ٢/٣٦٩.

مسئول عن الانفصال مع عسكرى آخر عبد الحميد السراج فى ١٩٦١. وكان الجيش قد أصبح مؤسسة سياسية وليست عسكرية. وتخيل أكاليل النصر بدلاً من التدريب فكانت هزيمة ١٩٦٧[1].

وقامت حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠ بضغوط من الجيش. بل لقد حدث عدة مرات عبور جزئى إلى الضفة الشرقية. كما اقتحمت قوات الصاعقة موقعاً بالضفة الشرقية، ورفع العلم المصرى عليه فى يوليو ١٩٦٩ بالرغم من استمرار غارات إسرائيل فى العمق. بعدها بدأ التغير الأمريكى بناء على قدرة القوات المسلحة الدخول فى معركة عسكرية لتحرير الأرض.

كان رياض يحادث عبد الناصر فى المسائل السياسية والعسكرية معاً، سياسة الوصول إلى المضايق مما يؤدى إلى تحريك الموقف الشامل. كانت الخطة دفاعية هجومية. ووافق عبد الناصر على الخطة ٢٠٠٠. وأخطره فوزى أن القوات المسلحة جاهزة لتنفيذها ابتداء من مارس ١٩٧١، وهو الموعد الذى حدده ناصر. واستدعى السادات الفريق محمد صادق وزير الحربية للحصول على طائرة بعيدة المدى لتحرير كل الأراضى العربية. وكان رأى احمد إسماعيل تحريك الموقف سياسياً دون الوصول إلى المضايق. ثم تبنى رأى فوزى ورياض.

ولم يتعلم السادات دروس ١٩٦٧ بضرورة الدراسة أولاً. وفى اجتماع مجلس الوزراء قالوا له "إحنا وراءك يا ريس ونؤيد المعركة". وكان الجيش السورى قد تعاطف مع الجيش المصرى فى ١٩٥٦. بل أنه هو الذى فرض الوحدة فى ١٩٥٨ عندما استدعى المجلس العسكرى السورى الملحق العسكرى المصرى بسفارة مصر فى دمشق لعرض الوحدة. واجتمعت أركان حرب الجيوش العربية لوضع خطة لعمل جماعى عربى مشترك. وكثف الجيش اتصالاته مع الجيش السورى تحت قيادة المشير أحمد إسماعيل لتحديد موعد المعركة، وأثناء سير حرب ١٩٧٣ تدخل السادات بقرارات عشوائية فحدثت الثغرة لعدم وجود قيادات ميدانية

---

(١) إسماعيل فهمى ص ٤٠/٤٢، رياض جـ١/٤٤/٣٥/٧٠.

للتعامل معها تكراراً لأخطاء ١٩٤٨ لولا دفاع اللواء صادق عن قطاع غزة. غير السادات خطة الهجوم إلى خطة عبور، وحول النصر إلى هزيمة. وضغط الجيش لتصفية الثغرة والرئيس يرفض ويسوف ويماطل. وكان الخطأ أمر فرقة مدرعة بالعبور إلى شرق القناة من الاحتياطى الذى يدافع عن غرب القناة لتطوير الهجوم يوم ١٠/١٤[(١)].

وبعد وفاة عبد الناصر عقد السادات اجتماعاً مشتركاً لمجلس الدفاع يضم وزراء الحربية والخارجية والداخلية والإعلام ورئيس المخابرات العامة والحربية. وقرر وقف إطلاق النار ثلاثة شهور أخرى[(٢)]. كما استشار خبراء وزارة الخارجية فى كيفية تطبيق القرار ٢٤٢. ولما تصور الرئيس أن عبد الناصر كان ينفرد بالقرارات أراد أن يقوم بنفس الشىء كأحد مظاهر الزعامة مع أن عبد الناصر منذ يونيو ٦٧ لم ينفرد بقرار سياسى أو عسكرى دون الرجوع إلى وزيرى الخارجية والحربية. وأحياناً كان يستمع إلى أكبر عدد من الآراء، والرئيس فى النهاية صاحب القرار. وبعد اجتماع السادات بروجرز وسيسكو استبعد الحل العسكرى والاستعداد له على قدم وساق. كان يتصل بأمريكا مباشرة. وكان وزير الخارجية يعلم ذلك فيما بعد عن طريق السفارات المصرية والأجنبية فى الخارج. ويقول لكسنجر "جيشى! أولاً وجدت صعوبة فى إقناعه بالحرب والآن أجد صعوبة فى إقناعه بالسلام". وهى إهانة لجيش مصر مرتين.

وبعد أن اندلعت الحرب فى ١٩٧٣ غير السادات خططها من خطة تحرير إلى تحريك، ومن استرداد سيناء على الأقل إلى ما بعد المضايق إلى إثارة الرأى العام للحل المنفرد. فأدى النصر العسكرى للقوات المسلحة إلى هزيمة للإرادة السياسية. وقد انفرد بالقرار أيضاً بعيداً عن شريك الحرب الحليف السورى. غير خطة الهجوم إلى خطة عبور، وحول النصر إلى هزيمة. وفى اتفاقية فصل القوات رفض الجمسى

---

(١) محمود رياض جـ١/٣٧١/١٦٦/٤٣٩/٤٥٩ جـ٢/٨٣/١٧٤/٢٢٦-٢٢٨/٤١٠-٤١١/٤١٢-٤٢٩.

(٢) محمود رياض جـ١/٣٠٣، جـ٢/٣٧١/٣٧٦/٤١٢-٤٢٩/٣٦٩/٣٨١. إسماعيل فهمى ص٥٢/١١٧-١١٨.

سحب القوات المصرية غرب القناة بعد العبور. كان السادات يثق فى الخبراء العسكريين الأمريكيين أكثر من المصريين لمعرفة خطوط الهدنة ومدى انسحاب إسرائيل فى حالة الحل الجزئى. وأبلغهم أن وزيرى الخارجية والدفاع يعارضان سياسته. فى حين وافق السادات فجأة على قصر الوجود العسكرى المصرى على شرق القناة على ٧٠٠٠ جندى بعد أن عبر ١٠٠٠٠٠، ٣٠ دبابة بعد أن عبرت ١٠٠٠ فى حين أن كسنجر كان يتوقع ألا يقبل السادات بأقل من ٢٥٠ دبابة. وبكى الجمسى بعدها.

وانتهت المكاسب العسكرية التى تحققت فى المراحل الأولى لحرب أكتوبر إلى خسارة سياسية بسبب سيطرة كسنجر على المسرح السياسى خاصة فى تجزئة القضية واتباع سياسة الخطوة خطوة أى الحل المنفرد. واعترف كسنجر لبوتفليقة وزير خارجية الجزائر أنهم لا يعتبرون السادات عدواً لهم. ووقعت المنطقة فى حالة اللاسلم واللاحرب[١].

وفى خطبة السادات الشهيرة أمام مجلس الشعب فى نوفمبر ١٩٧٧ لاحظ الجمسى وعرفات أنه أعاد عبارة استعداده للذهاب إلى آخر العالم، إلى الكنيست الإسرائيلى، مرة ثانية. وقد ادعى البعض أن السادات قد عرض فكرته على مجلس الأمن القومى ووافق عليها، وأنه بعد العودة من بوخارست وطهران والرياض دعا مجلس الأمن القومى فى ١١/٥ ليعطى ملخصاً عن الرحلة ويقول فى النهاية عرضاً "إنى مستعد للذهاب إلى القدس وإلقاء خطاب فى الكنيست لو كان فى هذا إنقاذاً لدم أبنائى". وقد صرخ الجمسى رافعاً يديه "الكنسيت كلا، الكنيست كلا ...هذا غير ضرورى". وهو رجل نظام. واستمر السادات وكأنه لم يسمع صراخ الجمسى. وبعدها زار دمشق والسعودية اللذين رفضا الزيارة. ولما سأله وزير الخارجية إسماعيل فهمى: أهذه دكتاتورية أم ديمقراطية ؟ ولماذا لم تبلغ أعضاء مجلس الأمن القومى؟" قال: "لن أتناقش مطلقاً مع أى فرد. أنى لا أهتم برأى أى شخص. لن

---

(١) محمود رياض جـ١/٨/٤٣٧.

أفعل هذا مطلقاً". واستقال الوزير. كما استقال محمد رياض، وزير الدولة للشئون الخارجية قبل أن يستلم عمله خلال ست دقائق. وعرض عليه مصطفى خليل أن يذهب معه إلى الرحلة. ومع ذلك اعترض تفصيلياً على مشروع المعاهدة الذى قدم للوفد المصرى أربعاً وعشرين ساعة قبل الاجتماع(١).

ب- الرأى العام. والرأى العام له ضغوطه على الخارجية والرياسة بل والجيش. فأبناؤه من الشعب. والرأى العام هو الوعاء للثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية. ويؤكد إسماعيل فهمى ذلك بقوله "وفى الداخل جعلت سياستى أن أقيم حواراً مستمراً مع مجلس الشعب والصحافة وأن الصلة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية موطن القوة"(٢). ويتجلى الرأى العام أولاً وقبل كل شئ فى المظاهرات الطلابية. فالطلاب هم المؤشر على الحياة الوطنية فى مصر، مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، وفى ١٩٧١ ضد تأجيل معركة التحرير بعد سنة الحسم، وفى يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار والتى دفعت الرئيس إلى زيارة القدس فى نوفمبر نفس العام للبحث عن أحلاف الخارجية، وفى ١٩٩١ وفى ١٩٩٨ لإيقاف العدوان الأمريكى على العراق والثانى، وفى ١٩٩٩ تضامناً مع الانتفاضة فى فلسطين، وكثيرة المناسبات الأخرى مثل غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، حرب المفاعل النووى العراقى، إنزال الطائرة المصرية من فوق مالطة، ومظاهرات ٩/١٠ يونيو لإرجاع عبد الناصر فى ١٩٦٧. وعندما سأل شوين لاى عن أسباب مظاهرات الطلاب اخبره رياض بسبب الاحتلال ونفاذ الصبر. كان فى بداية عام ١٩٧١ توتر شديد فى مصر وأزمة داخلية فى البلاد. فبعد مد عام الحسم انخفضت شعبية الرئيس، وقامت مظاهرات الطلاب، واعتصموا فى ميدان التحرير. واندلعت مظاهرات العمال ضد الوضع الاقتصادى المتدهور. وعرف هذا الجيل بجيل السبعينات. وتبلغ الذروة فى جنازة عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٧٠ عندما حملته الملايين على الأعناق وإغماء العشرات فى مقابل جنازة السادات التى حضرها أربعة

---

(١) إسماعيل فهمى ص٣٩٨/٤٠٧/٤١٠/٤١٢.

(٢) إسماعيل فهمى ص١٦٥/١٩/٢٨٣. رياض جـ١/٣٩٧/٢٩٤/٤٧٧.

من رؤساء أمريكا السابقين، والشوارع فارغة من الناس، وجنازة كنيدى التى قدمت فيها المرطبات والفطائر للمعزين. ومثلها مظاهرات التأميم فى ١٩٥٦، والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨. وأحياناً تتحول المظاهرات إلى مقاومة شعبية مثل ١٩٥٦ وفى ١٩٧٣ أثناء حصار السويس أو إلى صمود عسكرى مثل معركة رأس العش وإغراق المدمرة ايلات بعد الهزيمة فى ١٩٦٧. يعبر الرأى العام عن نفسه أيضاً من خلال مواقف المثقفين الوطنيين والكتاب والأدباء والفنانين الذين يماثلون الدبلوماسيين المثقفين فى الخارجية المصرية. وهناك مؤشرات أخرى مثل فيلم ناصر ١٩٥٦ الذى فجر حنين الناس إلى المقاومة بدل حالة الاسترخاء والضياع، وتمثيلية أم كلثوم أو التمثيليات التليفزيونية لأسامة أنور عكاشة "ليالى الحلمية"، "زيزينيا"، "الراية البيضاء"... الخ. وهناك أيضاً انتخابات اتحادات الطلاب والنقابات المهنية، المهندسون والأطباء والمحامون. وقد أنشئت لجان شعبية لمقاومة التطبيع ومساندة شعب العراق. بل إن مراكز حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والمرأة وجماعات التنوير خرجت عن إطارها الفردى التقليدى وأصبحت جزءاً من حركة الاحتجاج العام فى المجتمع.

جـ- الأحزاب. كانت الأحزاب وصحافتها خاصة حزب الوفد تقوم بدور مؤثر فى الرقابة على السياسة الخارجية المصرية التى تخرج على الثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية. ولما اصطدمت الثورة بها فى أول سنتين تم إلغاء الأحزاب وتأميم صحافتها. وتأسيس نظام الحزب الواحد فى الجمهورية الأولى. ونشأت المنابر فى الجمهورية الثانية كأجنحة فى الحزب الحاكم قبل أن تتحول إلى أحزاب معارضة نشأت فى حضن السلطة وبقرار منها أو من القضاء. فإذا اشتدت وخرجت عن دور المعارضة "المستأنسة" اصطدمت بالسلطة. وهو ما حدث بعد حل الاتحاد الاشتراكى والقبض على أعضاء اللجنة المركزية فيما سمى بثورة التصحيح فى ١٥ مايو ١٩٧١، وبعد الانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وغلق صحف المعارضة ثم إدخال كل المعارضين على كافة خصائلهم، الناصرية والإسلامية والماركسية والوفدية فى مذبحة سبتمبر ١٩٨١.

كانت مهمة الحزب الواحد الحاكم ولجنته التنفيذية العليا أثناء الجمهورية الأولى التصديق على قرارات الرياسة والموافقة على سياستها أو مجرد إخبارها بما اتخذ سلفاً من قرارات. فقد طلب عبد الناصر وهو فى المستشفى على صبرى عضو اللجنة التنفيذية العليا لاستطلاع رأى اللجنة فى مبادرة روجرز. واجتمع بهم الرئيس بعد عودته لمناقشة المبادرة معهم. وقد قام الرئيس بشرح المبادرة بنفسه فى المؤتمر القومى للحزب وعرض أسس الحل الشامل. كما طالب عبد الناصر على صبرى بزيارة موسكو اشتراكاً للحزب فى المفاوضات مع دولة الحزب فيها له السلطة العليا. وأدرك عبد الناصر بعد هزيمة ١٩٦٧ ضرورة التحرر من جماعات الضغط ومراكز القوى عن طريق إجراء انتخابات حرة على أساس حزبين. ثم تخلى عن الفكرة إلى ما بعد إزالة أثار العدوان[١]. وكان قد أدرك من قبل أن أحد أسباب الانفصال التعددية الحزبية فى سوريا والحزب الواحد فى مصر، وفرض نظام الحزب الواحد فى سوريا بعد حل الأحزاب.

ولم يتغير الأمر فى الجمهورية الثانية حتى بعد التجربة الحزبية التى تقوم على التعددية المحدودة نظراً لسيطرة الحزب الحاكم. واستمر الأمر كما هو عليه فى الجمهورية الأولى، حزب واحد غير مؤثر، مهمته الاحتفالية أو الموافقة بعد العرض. ففى اجتماع طارئ مشترك للجنة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكى ومجلس الوزراء فى ١٩٧٠/٩/٢٨ كان الهدف ترتيب جنازة عبد الناصر. وعرض على اللجنة التنفيذية العليا ومجلس الوزراء ترتيبات. الجنازة وقرأ البيان السياسى الذى كتبه وزير الخارجية محمود رياض يؤكد فيه على الاستمرار فى سياسة عبد الناصر، والتمسك بالتحالف مع الاتحاد السوفيتى. ثم اجتمعت اللجنة المركزية فى ١٩٧٠/١٢/١٦ لرفض اقتراح ديان بانسحاب إسرائيل إلى منطقة المضايق وفتح قناة السويس للملاحة الدولية، وهى المبادرة التى نسبها السادات إلى نفسه. كما احتجت اللجنة فى ٤/٢٥ لمناقشة موضوع الوحدة مع ليبيا الذى اقترحه الرئيس

(١) محمود رياض جـ١/٨٠، جـ١٧٥/٢.

ذرا للرماد فى العيون. ودعا الرئيس مجلس الدفاع الوطنى لمناقشة مهمة يارنج مبعوث الأمم المتحدة ومشروع السلام فى ١٩٧١/٢/٢ ودراسة الموقف السياسى والعسكرى بعد ٢/٥ موعد انتهاء فترة إطلاق النار. وشارك فى الاجتماع عدد من أعضاء اللجنة التنفيذية العليا: حسين الشافعى، على صبرى، محمود فوزى، عبد المحسن أبو النور، عزيز صدقى، محمود رياض، الفريق فوزى، شعراوى جمعة، سامى شرف، أحمد كامل رئيس المخابرات، والفريق صادق رئيس الأركان لإبداء الرأى. واستجاب الرئيس لنداء السكرتير العام بمد فترة وقف إطلاق النار ثلاثين يوماً لإعطاء السلام فرصة وللفريق فوزى الوقت الكافى للاستعداد للمعركة. ثم جددت المدة إلى أجل غير مسمى حتى بدأت ضغوط الجيش والشعب لتحرير الأرض المحتلة بالقوة.

د- المؤسسات الدستورية. وأهمها مجلسا الشعب والشورى وهما مجرد مجلسان يُخطران بما استقر عليه الرئيس للعلم والإحاطة دون مناقشات لما اتخذه من قرارات حاسمة فى الحرب والسلام. تسوده أغلبية من الحزب الحاكم، الحزب الواحد فى الجمهورية الأولى أو حزب الأغلبية فى الجمهوريتين الثانية والثالثة. لذلك تضعف المعارضة اليسارية أو الوفدية فى غياب المعارضة الإسلامية الشرعية والمعارضة الماركسية بالرغم من وجودها فى الشارع المصرى. ولما كانت انتخاباته فى كثير من الدوائر مزورة كثيراً ما صدرت أحكام قضائية ببطلان بعض النواب أو ببطلان مجلس الشعب كله لأن القوانين الانتخابية والتى تمت الانتخابات طبقاً لها غير دستورية مثل الانتخابات بالقائمة التى تعارض الدستور الذى يقر بالانتخابات الفردية، "صوت واحد لفرد واحد". الرئيس مركزه وملهمه وقائده وليس له إلا التصفيق والتهليل مثل مشهد رقص أحد النواب بعد تراجع عبد الناصر عن تنحيه يوم ١٠ يونيو ١٩٦٧ بينما فى الكنيست صلاة على أرواح مئات الشهداء الذين سقطن فى الحرب التى كسبتها إسرائيل. وبعد إشراف القضاء على الانتخابات فى الجمهورية الثالثة تحمس الناس قليلاً للإدلاء بأصواتهم بالرغم من تدخل أجهزة الدولة قبل الاقتراع بإرهاب مرشحى المعارضة ورشوة الناخبين لمرشحى الحكومة،

ونجاح المرشحين المستقلين ثم انضمامهم إلى الحزب الحاكم مما يطعن فى دستورية تمثيلهم لخداعهم ناخبيهم. وقد صدرت ضد عديد من نوابه أحكام قضائية بالرغم من الحصانة البرلمانية. وظهرت عبارات "نواب القروض"، "نواب المخدرات"، "جماعات الضغط". أما نسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين فموجودة كماً لا كيفاً، نسبة رياضية وليست واقعاً سياسياً.

وعادة ما يتوجه وزراء الخارجية والدفاع ورؤساء الأحزاب ورؤساء تحرير الصحف مع الرؤساء لإلقاء كلماتهم أمام مجلسى الشعب والشورى للأخطار بالعلم. ففى يوم ١٩٧٥/٢/٤ توجه محمود رياض إلى مجلس الشعب لسماع خطاب الرئيس الذى أعلن فيه مبادرة فتح قناة السويس وتطهيرها للملاحة دون إخبار وزير الخارجية مسبقاً. وبعد زيادة التقارب المصرى الأمريكى أعلن الرئيس إلغاء معاهدة الصداقة المصرية السوفيتية فى خطابه أمام مجلس الشعب فى مارس ١٩٧٩ لأن السوفيت لم يلتزموا بمواعيد تسليم السلاح طبقاً للعقود المتفق عليها دون مناقشة وبتصفيق حاد. وكان الرئيس قد ناقش قراره مع وزير الخارجية والسفير السوفيتى قبل أن يخطر مجلس الوزراء ثم مجلس الشعب الذى صادق وهلل. وكان قد أعلن من قبل فى مجلس الشعب فى مايو ١٩٧٢ أنه سوف يتخذ إجراءات حازمة ضد الذين ينتقدون روسيا الحليف الرئيسى لمصر بدلاً من عدوها الولايات المتحدة. وقد ظن إسماعيل فهمى أنها تحذير موجه ضد ندوة الأهرام وهى فى الحقيقة ذراً للرماد فى العيون.

هـ- القضاء. عُرف القضاء على مدى تاريخ مصر منذ "شكاوى الفلاح الفصيح" حتى الإشراف الأخير على انتخابات مجلس الشعب بنزاهته واستقلاله وحكمه لصالح المتهمين من النظام السياسى بالانقلاب وإثارة الشغب فى قضايا أمن الدولة المعروفة. تصدر الأحكام بالإفراج عن صحف المعارضة والطعن فى شرعية المجالس الدستورية وببطلان قرارات مذبحة سبتمبر لكل ألوان المعارضة عام ١٩٨١، الأساتذة والصحفيون والأحزاب ورجال الدين وبابا الأقباط، باستثناء

مذبحة نادى القضاة فى الجمهورية الأولى والعدوان على السنهورى رئيس المحكمة العليا فى أوائل الثورة وهى مازالت تواجه خصومها(١).

تظل وزارة الخارجية هى الحارس والضامن للثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية، الاستقلال الوطنى قبل ١٩٥٢ والعروبة بعدها. وتظل الرياسة هى الدائرة الأولى فى صنع القرار السياسى، تتبعها الخارجية إذا كانت تعبيراً عن الثوابت الوطنية وتختلف معها إذا كانت انحرافاً عنها.

إذا كانت لكل جمهورية مأساة فإن مأساة الجمهورية الأولى هزيمة ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثانية المقامرة السياسية بعد نصر أكتوبر العسكرى فى ١٩٧٣ واتفاقات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ والسلام مع الكيان الصهيونى فى ١٩٧٩ قبل أن ينسحب من باقى الأراضى المحتلة منذ ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثالثة غياب الخيال السياسى والمبادرة التاريخية والرؤية الواضحة كرد فعل على البطولة فى الجمهورية الأولى و"الخيانة" فى الجمهورية الثانية.

وتمر مصر الآن بفترة مشابهة لما كان عليه الحال قبل ١٩٥٢ فيما يتعلق بالقضية الاجتماعية والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وفساد الطبقة الحاكمة وقطاع الأعمال. وتشابه أيضا ما كانت عليه قبل حرب ١٩٧٣، حالة السلم واللاحرب بالنسبة للأراضى المحتلة، وتمزق الشباب بين عار الهزيمة والشوق إلى النصر. قصرت المسافة بين الهزيمة العسكرية والنصر السياسى فى ١٩٦٧والنصر العسكرى والهزيمة السياسية فى ١٩٧٣. ونسى الناس النصر العسكرى، ويشاهدون كل يوم آثار الهزيمة السياسية فى استمرار احتلال الجولان، والضفة الغربية والقطاع، والانتفاضة بمفردها وسط محيطها العربى الواسع وعالمها الإسلامى الفسيح. طالت الفترة الآن من ١٩٧٣ حتى الآن ولم يعد الناس تذكر إلا كامب ديفيد ١٩٧٨ واتفاقيات السلام فى ١٩٧٩ ووادى عربة فى ١٩٩٤. وتكون جيل بأكمله فى حالة مشتبهة بين النصر والهزيمة، القدرة والعجز. يشعر بانسداد تاريخى

(١) محمود رياض جـ١/٣٢٧-٣٢٨/٥٢٣، إسماعيل فهمى ص٢٢/٢٦٢.

يكاد يقرب من التوقف، والسير فى المكان، مع غياب رؤية واضحة لطبيعة المرحلة التاريخية التى تمر بها مصر. هناك حنين إلى الماضى عند كل التيارات السياسية الرئيسية التى تعبر عن تعدد الثقافة السياسية: حنين الإسلاميين إلى عصر الخلافة الراشدة، وحنين الليبراليين إلى ثورة ١٩١٩، وحنين القوميين إلى العهد الناصرى، وحنين الماركسيين إلى الأممية الأولى التى ورثتها العولمة. ولا أحد يحنى إلى الحاضر بل يئن منه ويرزخ تحته. ولا أحد يرنو إلى المستقبل فقد غامت الرؤية. ولم يعد أحد يدرى: فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

إشكـــالات نظريـــة

الفصل الثانى

الفلسفـة فى مصر والوطـن العربـى

الفصل الثالث

الجمـــال والمأثورات الشعبيـة

الفصل الرابع

الإســـــلام السياســـى

الفصل الخامس

حـــوار الحضـــارات

الفصل السادس

الثقافـــة والمقاومـــة

* لنفس المؤلف *

أولا: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان: المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانيا: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثا: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعا: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، مجد، بيروت ٢٠٠٠، ٢٠٠٢.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى)، مدبولى، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥.

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، مجد، بيروت ١٩٩٤، ٢٠٠٠.

١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠.

١٣- حوار الأجيال ١٩٩٨.

١٤- من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء) ٢٠٠٠-٢٠٠٢.

١٥- فشته، فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

١٦- من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، جـ١ تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٣.

خامسا: مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondements de la Compréhension, 'ilm usul al – Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'Exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phenomenologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966). Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, 2000.

رقم الايداع :

٢٠٠٤ / ٤٠٩٢

الترقيم الدولى :

977 - 294 - 294 - 1

أميرة للطباعة

٥ شارع محمود الخضرى - عابدين

٠١٠٥١٢١٤٣١ . محمول : ٠١٠١٤٥٦٠٣٧